LA TEOLOGÍA EUDAIMÓNICA DE EPICURO

2010

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

Boris Inti Chamani Velasco

LA TEOLOGÍA EUDAIMÓNICA DE EPICURO

Ensayo de comprensión histórico-filosófica de una teología materialista

INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

COLECCIÓN DE INVESTIGADORES NÓVELES - 7

Depósito legal 4-1-205.10 P.O.
ISBN 978-99951-49-25-4

LA TEOLOGÍA EUDAIMÓNICA DE EPICURO
Ensayo de comprensión histórico-filosófica de una teología materialista

Autor Boris Inti Chamani Velasco
E-mail: intichamani@gmail.com
Edición y Diseño Fernando Diego Pomar Crespo
Impresión PGD Impresiones.
Editorial Instituto de Estudios Bolivianos
Primera edición 300 ejemplares

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - UMSA
2010

Γελᾶν ἅμα δεῖ καὶ φιλοσοφεῖν καὶ οἰκονομεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς οἰκειώμασι χρῆσθαι καὶ μηδαμῇ λήγειν τὰς ἐκ τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας φωνὰς ἀφιέντας (…) οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῴῳ ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.

[Al mismo tiempo hay que reír y filosofar, cuidar la casa, tratar de las demás actividades familiares y no dejar nunca de manifestar las máximas de la auténtica filosofía (…) pues en nada se parece a un animal mortal el hombre que vive entre bienes inmortales.]

Epicuro, *S.V.* 41, *Ept. Men*.125

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a las instituciones y personas que han hecho posible este modesto trabajo: en primer lugar y siempre, al querido pueblo boliviano (y en especial a los feroces guerreros aymaras de mi ciudad: El Alto) que con su trabajo, sacrificio y sufrimiento ha financiado no obstante mis alegres años de estudio en la Carrera de Filosofía de la UMSA, y otorgado además una generosa beca-tesis en el Instituto de Estudios Bolivianos (I.E.B.) de la Facultad de Humanidades, institución que ahora es gentil en publicar este pequeño ensayo. Saludo en consecuencia el desempeño de los investigadores de los distintos programas del IEB, así como de sus trabajadores administrativos (Sra. Moira, Sr. Javier, y en particular Sr. Diego Pomar) por el apoyo brindado durante el desarrollo de mi tesis.

Es inestimable mi deuda con mi profesor de griego y latín, Dr. Mario Frías Infante, sin cuyos prolongados años de aprender (y seguir aprendiendo…) de su maestría filológica me hubiese sido imposible leer las fuentes originales. A la profesora Lic. Fanny Abregú por incrementar mi francés y mi irreverencia verbal contra toda idolatría. También agradezco al Dr. Josef Estermann por su atenta lectura de mi trabajo en "clave intercultural" y por sus atinadas sugerencias y observaciones.

A la distancia, no olvido la ayuda desinteresada de la Dra. Blanca Quiñonez (Argentina) por facilitarme la mitad de los libros fundamentales sobre Epicuro, del Dr. Manuel Molina

(España) por el artículo sobre el Papiro de Herculano, y de la Dra. María Isabel Mendez Lloret (España) por compartirme sus artículos sobre las teologías epicúrea y aristotélica. En Internet, al Thesaurus Linguae Graceae de la UCLA (California), a Epicurus.info (Londres), a Hodoi Elektronikai (Bruselas), a las páginas francesas, italianas y muchas otras más, gracias a las cuales, y muy a pesar de los límites pecuniarios que nos fija el capitalismo mercantilista, he podido tener también acceso digital y gratuito a los fragmentos griegos.

Debo manifestar mi afecto por toda mi familia quechua (abuelos, padres, hermanos, primos, etc.) de origen indígena-campesino-obrero, relocalizada *primero de la Empresa Minera Catavi hacia La Paz (por aquella indolente Ley 21060 del año '86) y ahora* inmigrante *–como muchas otras– en el exterior (por obra del Neoliberalismo). Expreso muy especialmente mi sentimiento de gratitud a mi paciente y trabajadora madre Irene Velasco Inclan y agradezco el apoyo de mi padre Crescencio Chamani, oriundos ambos de los ayllus indios del Norte-Potosí. Asimismo a mis hermanos Camilo Apiaguaiqui y Paola Wara. A mi compañera Helen Encinas Miranda le debo su amor y compañía (y el exhortarme siempre a vencerme a mí mismo). A mis amigos (Pamela Valdez, René Ticona, Juan Carlos Morales, Rafael Bautista, Lucio Torrez y otros queridos "cholos") las apasionadas discusiones y activismo político junto al pueblo. Y al MST* (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sêm Terra) *del Brasil y su ENFF* (Escola Nacional Florestan Fernandes) *en Sâo Paulo por la formación ideológico-política para militantes comprometidos con la lucha popular y la transformación social.*

Finalmente, mi más profundo y eterno agradecimiento va para quien fuera mi tutor de tesis de licenciatura (aprobada finalmente con la Summa cum laude*) y guía de investigación de este trabajo, Dn. Rudy Santivañez B. (¡el mayor epicúreo y amante del pueblo que conozco!), por los años de enseñanza*

y amistad, y por mostrarme que lo más importante de nuestro paso por la existencia es saber reconciliarse con la vida de modo auténtico, personal y sincero...

¡Jallalla la vida y Jallalla el pueblo!

PRESENTACIÓN

Tras un periodo de carencia de dirección de nuestro instituto, retomamos las publicaciones que quedaron pendientes, entre ellas la obra del universitario Boris Inti Chamani Velasco *La teología eudaimónica de Epicuro* que fue defendida como tesis de licenciatura en la Carrera de Filosofía con máxima distinción. Nos es grato presentar este trabajo además de su calidad, por tratarse de la culminación de los estudios de un joven que ha sido parte del IEB como beca-tesista. La colección de "Investigadores nóveles", se enriquece con este aporte que constituye el número 7 de esta serie.

La propuesta de Chamani es elaborar un "ensayo de comprensión histórico-filosófica de una teología materialista". La teología en cuestión, de acuerdo al prólogo que hace el Lic. Rodolfo Santiváñez, propone una concepción de dioses ajenos al destino humano y que desecha toda posibilidad de fundar un orden absoluto de valores que determine de manera radical la conducta humana. Detrás de estas consideraciones filosóficas, lo que propone de manera polémica Chamani es hacer referencia a discursos funcionales a las prácticas de poder.

El libro que presentamos cuenta con tres prólogos de personalidades reconocidas en el ámbito de los estudios filosóficos: Rodolfo Santiváñez, Josef Estermann y Mario

Frías Infante que nos abren los ojos hacia los principales aportes del libro, entre otros al debate sobre ciertas categorías conceptuales de uso frecuente en el lenguaje académico relacionadas con la religiosidad y materialidad humanas, y al aporte del trabajo de Chamani. Es por estas preocupaciones que la obra que presentamos ha sido valorada positivamente y también por haber hecho conciencia de la necesidad de aprender griego clásico para emprender el estudio a profundidad de la "Carta a Meneceo", de Epicuro, en su versión original.

A lo largo de cuatro capítulos que de manera secuencial van introduciendo al lector en la temática propuesta, parte de una mirada al mundo helenístico, situando luego a Epicuro y su filosofía en aquel ambiente, acercándonos a las reflexiones del filósofo. Más adelante profundizará en los orígenes de la teología en el racionalismo griego y en la teología materialista de Epicuro. Termina el trabajo con una invitación a la polémica y por supuesto a la lectura de un libro que desde el mundo clásico se introduce en nuestra actualidad.

Dra. Ximena Medinacelli
DIRETORA a. i.
INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS
UMSA

PRÓLOGO

En uno de los episodios de la serie de historietas que se agrupan bajo el título general de *Las aventuras extraordinarias de Adèle Blanc-Sec*[1], uno de los personajes llamado Lindenberg dirige a una asamblea mundial este discurso: "Ninguno de vosotros aquí presente es despreciable. Todos sois influyentes. No precisamente gobernantes o monarcas, sino mucho más que eso: industriales o jefes religiosos escuchados y respetados. Es entre vuestras manos, que se encuentra realmente el poder. Aquellos que elegidos por el pueblo o elevados sobre un trono parecen detentar los reinos de tal o cual nación, no son más que marionetas entre nuestras manos". Me acuerdo que era el mes de diciembre de 2009 y que habiendo cerrado la historieta, precisamente al terminar de leer este parlamento, prendí la televisión y mientras apretaba el control en busca de un informativo di con un canal en que un pastor exhortaba a sus fieles a "poner sus inversiones en manos de Dios", de inmediato pensé que se trataba de una metáfora pero no, el pastor hablaba literalmente; aparecía a pie de pantalla un número telefónico que había que marcar para concretar la suma de dinero que sería devuelta con generosos intereses por el Supremo. Entonces pensé que Epicuro desde su jardín situado entre la ciudad de Atenas y el puerto del Pireo y

[1] "Le Secret de la Salamandre". Texte et dessin Jacques Tardi, Costerman, Bélgique, 1981, p. 41.

desde la distancia de más de dos mil trescientos años tenía algo que decirnos a nosotros, hombres de este tiempo, lectores de historietas y espectadores de programas de televisión.

En relación a la religión tradicional y las creencias populares, Epicuro sostiene que "no son impíos quienes niegan los dioses del vulgo, sino quienes atribuyen a los dioses ideas contrarias a su perfección"[2]. Pensar la perfección inherente a la idea de divinidad obliga a atribuirles dos características: autosuficiencia y felicidad con lo que estos dioses se desentienden de los problemas que afligen la vida humana, lo que significa la negación de toda providencia y de toda teleología.

En cuanto a la realidad, ésta es de naturaleza corpórea, material y su estructura básica es corpuscular: átomos que se mueven en el vacío. Se trata de un mundo no hecho para el hombre y que no contempla ninguno de sus fines. Frente al hombre la naturaleza es indiferencia. Con esta concepción de dioses ajenos al destino humano y la afirmación de una única realidad, la sensible, se desecha toda posibilidad de fundar un orden absoluto de valores que determine de manera radical la conducta humana a partir de una persona divina o una razón impersonal providentes. Se trata de un orden físico ajeno al valor. El hombre en esta concepción es una cosa entre las cosas. Pertenece a la naturaleza y, dentro de ésta, a los seres vivos, con los que comparte los sentimientos básicos: placer y dolor. Reintegrado al mundo animal hay que abandonar, en palabras de Nietzsche, la vanidad de considerarlo como "el magno propósito subyacente de la evolución animal. No es en absoluto la cumbre de la creación;

[2] Epicuro, *Carta a Meneceo*.

todo ser se halla, al lado de él, en idéntico peldaño de la perfección…"[3] El hombre no es primordialmente razón sino más bien deseo que lo impulsa a obtener el placer y evitar el dolor, su razón tiene un carácter instrumental, pues las pasiones no pueden ver, sus propios límites de suerte que requieren de la razón para mejorar su eficiencia. De esta mutua colaboración entre pasiones y razón surge un arte de vivir referido a nuestra animalidad, a nuestra condición de organismos vivos. La conducta humana sigue el principio del placer, "este es el grito de la carne, no tener hambre, no tener sed, no tener frío"[4]. De esta concepción no podrá surgir una moral de subordinación y de obediencia que construya una teoría y prescriptiva de relaciones de dominio y para las cuales es imprescindible constituir al hombre como sujeto de culpa de tal manera de operativizar sobre esta base, técnicas de control y de castigo. La concepción ética de Epicuro se concentra en proponer una economía de los placeres basada en los principios que deben regir el cálculo racional que precede a la elección.

He querido referirme a algunos aspectos de la propuesta de Epicuro que apuntan a desmontar, a mi criterio, un discurso funcional a prácticas de poder y dominio, para despertar el interés en la lectura del trabajo de Boris Inti Chamani V. sobre la teología epicúrea, tema que desde los primeros borradores –cuando fue elaborada para sustentar una tesis de grado– despertó polémica y controversia. En las páginas que siguen veremos el intento de recuperar otra perspectiva de la especulación teológica, de la espiritualidad, que apela a una reflexión interiorizadora en la que el hombre recupera su autonomía

[3] Nietzsche, F. *El Anticristo*. Trad. Carlos Vergara. EDAF, Madrid, 1980, p. 33.
[4] Epicuro, *Sentencia Vaticana* 33.

de los poderes mundanos que se edifican sobre las espaldas de esa entidad metafísica llamada Dios.

Rodolfo Santiváñez Beltrán[5]

La Paz, febrero de 2010.

[5] Licenciado en Filosofía, catedrático titular de la materia *Filosofía Griega* en la Carrera de Filosofía de la UMSA.

UNA TEOLOGÍA MATERIALISTA

¿Contradicción intrínseca o planteamiento inédito?

El diálogo entre la teología cristiana –de corriente católica o protestante– con la tradición marxista se veía desde un inicio afectado y limitado por la postura "doctrinal" de una metafísica materialista (tanto como materialismo dialéctico como materialismo histórico), y, consecuentemente, de un ateísmo filosófico irreconciliable con la tradición teísta del cristianismo y judaísmo. Si bien es cierto que el mismo Karl Marx nunca defendía en sus escritos ni un materialismo metafísico, ni un ateísmo ateo –más bien era un agudo crítico de la religión y de su función alienante–, sus sucesores allanaban el desencuentro radical entre la filosofía marxista y la teología cristiana.

La Teología de la Liberación trató de basarse en el marxismo como instrumento analítico en la descripción de la realidad, dejando de lado la "filosofía dura", es decir la postura materialista como incompatible con los presupuestos filosóficos de la teología misma. La "exégesis materialista" que surgió en los años 1970, tampoco asumía los planteamientos "materialistas" del marxismo y de la teoría crítica, sino que aprovechaba del análisis socio-económico e histórico del mismo, para analizar los textos bíblicos.

Hasta los días de hoy, los representantes de la teología cristiana y de las iglesias consideran que la fe en un dios es mucho más compatible con una postura idealista (platónica-hegeliana) que con una postura materialista (positivista-marxista), lo que en la práctica y los planteamientos políticos a menudo conlleva una tendencia al conservadurismo, espiritualismo y hasta escapismo individualista o escatológico.

Pero, ¿una "teología materialista" es realmente una postura imposible, una contradicción intrínseca (*contradictio in terminis*)? El presente trabajo –que no tiene nada que ver con el debate entre marxismo y teología cristiana– nos puede dar algunos elementos críticos de reevaluar esta aparente incompatibilidad. Al menos, Epicuro de Samos nos plantea un contra-ejemplo concreto, afirmando al mismo tiempo una filosofía consecuentemente "materialista" y una teología "eudaimónica".

Parece que todo depende de cómo definimos lo que es 'materialismo' y lo que implica el concepto de 'teología'.

La tradición semita, pero también platónica-neoplatónica, siempre ha asociado lo divino con algo espiritual, argumentando que fuera la única manera como salvaguardar la eternidad, simplicidad, inmutabilidad e incorruptibilidad de lo divino. Las características que Parménides dio al Uno, pasaron al Ser platónico, y posteriormente al Dios cristiano. Aristóteles mantuvo una postura un tanto ambiguo, lo que repercutió en la Edad Media en la condenación del hilemorfismo universal.

Epicuro parece mostrarnos una salida de este embrollo conceptual, al plantear que el concepto de una 'divinidad material' (y *a fiori* de una teología materialista) no

tiene que ser por nada contradictorio en si mismo. Se trata de una postura filosófica mucho más elaborada y diferenciada de la que por ejemplo defendió un Heráclito o el materialismo de los mismos cosmólogos jónicos. La diferencia muy bien puede ser comparado con lo que Marx llamaba un "materialismo vulgar" (de los ilustristas franceses y fisiocráticos), en comparación con un "materialismo dialéctico".

Lo "dialéctico" en el materialismo epicúreo consiste probablemente en pensar el dinamismo de la materia y del universo desde la energía dinámica de cada átomo, una concepción que no está muy lejos de la ley einsteiniana de la convertibilidad de masa y energía. Si la "materia" desde un principio es más que mera inercia y pasividad *(proté hylé)*, uno puede pensar lo "espiritual" desde el dinamismo intrínseco de la materia, tal como sostiene una teoría holística de la evolución.

La Teología del Proceso de la primera mitad del siglo XX, inspirada por Bertrand Russell y su planteamiento de un "monismo neutral", conceptualiza la divinidad como un "devenir", como energía universal de la transformación que implica tanto aspectos "materiales" como "espirituales". El hecho de denominar un cierto fenómeno o ente como "material" o "espiritual", sería básicamente el resultado de un cierto punto de vista, de una perspectiva filosófica adoptada dentro de parámetros preestablecidos y no sujetos a un análisis crítico.

Si introducimos, además, una perspectiva intercultural, una "teología materialista" ya no resulta tan descabellada. Tanto en las tradiciones asiáticas como, por ejemplo, en las cosmovisiones ancestrales de *Abya Yala* (América Latina), se trata de posturas filosóficas eminentemente

"materialistas", no en un sentido metafísico-doctrinal, sino en un sentido sensitivo-pragmático. Lo divino se identifica con la estructura misma del cosmos (*pacha; brahman; tao)* y se hace visible a través de las múltiples relaciones y articulaciones. Incluso fenómenos aparentemente "espirituales" como el "alma" (en sentido andino) o los ancestros tienen su propia "materialidad" (visibilidad, tangibilidad, causalidad).

Uno de los presupuestos (no cuestionados) de la filosofía dominante de Occidente y de la teología judeo-cristiana es el dualismo metafísico entre materia y espíritu, entre cuerpo y alma, a tal extremo que cualquier unidad psico-física es considerada una unión precaria y temporal.

Epicuro anticipa en cierto sentido el debate posmoderno al cuestionar estos "pre-juicios" filosóficos que dependen, ante todo, de definiciones monolíticas y estáticas. El pensar en opuestos irreconciliables (bajo el dictado del principio aristotélico de la no-contradicción) lleva inevitablemente al antagonismo entre posturas "materialistas" (incluyendo el ateísmo) y "espiritualistas" (incluyendo ciertas formas de teísmo).

Enrique Dussel se atrevió a vaticinar que, un día, Marx sería declarado "Padre de la Iglesia". El desencuentro histórico entre el marxismo y gran parte de la teología cristiana se debe al problema metafísico de una aparente incompatibilidad entre lo espiritual y lo material. Este "problema filosófico" (en sentido de Wittgenstein) sólo es posible resolver mediante una reconstrucción inter-cultural e histórica de su encajonamiento conceptual. La gran afinidad "paradigmática" entre el marxismo crítico y emancipador, por un lado, y la tradición judeo-cristiana libertadora, se debe, en el fondo, a la concreción material

y corpórea de la "salvación" y de la divinidad (expresada en forma paradójica en el dogma de la "encarnación"), de la historia y de la lucha por la justicia e inclusión en forma tangible y terrenal.

El "secuestro espiritualista" de la teología judeo-cristiana fue provocado por la fuerte incidencia del neo-platonismo y gnosticismo helénicos en los Padres de la Iglesia, produciendo un alejamiento teológico cada vez más pronunciado de la "materialidad" de la prédica misma de Jesús y sus utopías (el Reino de Dios como banquete). Y esta tendencia (gnóstica-neoplatónica) hizo enfrentar la nueva teología no sólo con el "materialismo ateo" de Epicuro, sino, más tarde, con cualquier postura "materialista" de explicar el mundo y la emancipación humana (ciencias modernas, evolucionismo, socialismo).

El presente trabajo invita a repensar las categorías conceptuales de 'teología', 'materialidad', 'religión', 'espíritu' y 'divinidad', más que nunca en clave intercultural e interreligiosa. A pesar de su lenguaje un tanto "torpe", la proposición de Epicuro cuestiona a fondo los esquemas mentales repetidos hasta el cansancio de que un 'Dios corpóreo' fuera un sinsentido y una 'teología materialista' una contradicción lógica. Vale la pena pensar lo "imposible", porque muchas veces contiene la semilla de las posibilidades.

Josef Estermann[1]

La Paz, agosto de 2009.

[1] Doctor en Filosofía y Teología. Miembro del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), y catedrático de la Carrera de Filosofía de la UMSA.

CON LOS GRIEGOS, EN GRIEGO

¿Cuál ha de ser la primera preocupación del estudiante alemán que escoja a don Miguel de Unamuno para elaborar su tesis de grado? Pues, no cabe duda: aprender español. Sucede, sin embargo, que esta fundamental cuestión de conocer el idioma en el que escribió el autor de la obra u obras sobre las que un universitario se propone hacer su tesis, es, en nuestro medio al menos, pasada muy fácilmente por alto, siendo así que se trata de una verdad que bien pudiera ser atribuida al célebre doctor Perogrullo. No falta por ahí quien, con total desconocimiento del francés, venga trabajando su tesis sobre Juan Jacobo Rousseau.

Boris Inti Chamani Velasco hizo conciencia de este requisito años antes de emprender la elaboración de su tesis para obtener la licenciatura en Filosofía. Posiblemente tenía en vistas al autor que estudiaría, de suerte que se dedicó con ahínco a aprender griego clásico. Tras un esfuerzo sostenido a lo largo de casi un lustro, estuvo en condiciones de escudriñar a Epicuro, concretamente en su "Carta a Meneceo", en la versión original.

Fruto de tal esfuerzo y dedicación es su tesis *La teología eudaimónica de Epicuro*. Cabe preguntarse cómo habría sido este trabajo si Boris Chamani si no hubiera sabido griego; si se hubiera valido exclusivamente de traducciones,

así fueran estas no sólo al español sino también a otras lenguas modernas. Lo cierto que el residuo habríase reducido a una retahíla de juicios y aseveraciones sin más fundamento que interpretaciones de interpósitas personas y, desde luego, carentes de esa invalorable riqueza que da el análisis filológico, develador de secretos e instrumento para aprehender esenciales matices incontenibles en la mejor de las traducciones. Sin el auxilio de la lengua griega la tesis de Chamani habría salido esquelética.

De principio a fin la tesis de Boris Chamani funda sus argumentaciones y demostraciones en referencias y análisis filológicos. Un muy ilustrativo ejemplo, entre una infinidad, de este tratamiento es el seguimiento que realiza del proceso diacrónico por el que pasa el término θεωρία, desde su posible raíz θε-, para acabar demostrando "el tránsito progresivo de la religión a la filosofía".

En el estudio de autor –sobre todo si el estudiado es un filósofo–, tiene una enorme importancia la terminología empleada. Así, el vocablo θάνατος significa muerte y φθόρος pérdida, ruina; destrucción, matanza. Con la prefijación del alfa privativa se obtiene, respectivamente, ἀθάνατος inmortal y ἄφθαρτος, incorruptible, puro, intacto. Epicuro, para referirse a los dioses usa en vocablo ἄφθαρτοι, porque los concibe inmutables y puros.

Hay, pues, sobradas razones para considerar que el conocimiento de la lengua griega es un requisito insoslayable para el estudio universitario de la filosofía con miras a obtener el grado académico de licenciatura. Así es como se entendió tradicionalmente en casi todas las facultades del mundo occidental con oferta de carrera de esta disciplina.

En las presentes circunstancias, el caso de Boris Inti Chamani Velasco es considerado excepcional, cuando lo adecuado sería que fuera tenido simplemente como normal. El haber estudiado y aprendido griego debiera significar, para todo aquel que se gradúe de licenciado en filosofía, no otra cosa que el cumplimiento de uno más de los requisitos del plan de estudios.

Mario Frías Infante[1]

La Paz, marzo de 2010.

[1] Filólogo, helenista y traductor de obras clásicas al castellano boliviano. Catedrático de griego y latín desde tiempos de la ex-antigua Facultad de Filosofía y Letras de la UMSA.

INTRODUCCIÓN

Sabemos por las fuentes documentales que han llegado hasta nosotros y por la tradición científica estándar, que la antigua escuela filosófica de Epicuro elaboró una teoría holista de la realidad y que su sistema explicativo abordaba los siguientes tres temas más importantes de la filosofía según su concepción: *Física* (que trataba desde la teoría del átomo hasta la teoría sobre el origen de los colores), *Canónica* (o teoría del conocimiento y reglas del razonamiento) y *Ética* (que esclarecía temas como la felicidad, el placer, la libertad, etc.).

Sin embargo, también tenemos noticia de que su filosofía se ocupaba con igual empeño reflexivo de aquellas interrogantes fundamentales que constituyen el programa común a todas las religiones (la divinidad, el destino, el alma y la muerte), pero sometiéndolas, a diferencia de éstas, al tratamiento celosamente racional, sistemático y unitario de su filosofía materialista.

Epicuro emprendió entonces la tarea de ofrecer no sólo al hombre común de su época (destrozada por las sucesivas vicisitudes políticas y horrorosas guerras internas), sino también e indirectamente al género humano (es decir, también a nosotros), una interpretación global y universal de los problemas teológico-religiosos, surgidos en su caso tras las crisis moral y religiosa del prim-

er Helenismo, acontecida hace ya 23 siglos, y –por supuesto– en el contexto histórico de su mundo helénico de sentido. Por tanto, al mismo tiempo de considerar seriamente el alcance de la filosofía clásica de Epicuro en la discusión ética actual, es necesario efectuar antes una constatación palmaria poco convencional pero no menos importante: reconocer la dimensión teológica de su pensamiento, frente a la visión tradicional e ideológica que, desde diferentes intereses sectarios, ha venido repitiendo y sacralizando solamente la versión atea y a-religiosa de este filósofo. Es menester reconocer a Epicuro, el filósofo materialista griego, en tanto *teólogo* (en un sentido específico que intentaremos mostrar) y dejar de considerarlo unilateralmente como *ateo*.

En efecto, tergiversado por distintos credos religiosos (paganismo, cristianismo católico y protestante, e incluso la Ilustración), documentalmente mutilado y mal comprendido por siglos, Epicuro ha pasado a la historia de la filosofía no precisamente por haber elaborado una propuesta teológica coherente en todo con su sistema atomista y hedonista (o sea materialista), sino al contrario porque su filosofía ha sido a menudo fuente de inspiración para toda crítica radical a la religión.

Ya la tradición antigua, romana y cristiana, con Cicerón, Plutarco, Posidonio, Arnobio, Lactancio, Clemente de Alejandría y otros, se encargó de estigmatizar a Epicuro y a los epicúreos como unos «ateos disfrazados», que en el fondo de su doctrina negaban todo sentido posible de «religión» y noción de «divinidad». Pero fue también esta misma tradición la que con triviales calumnias, incomprensiones y ambigüedades dejó abierta la discusión en torno a la concepción teológica

del epicureísmo, problema al que hoy la crítica moderna, pese a los consensos alcanzados en torno a ciertos puntos básicos, tampoco ofrece una respuesta definitiva.

En todo caso, la mera imagen atea de Epicuro y su filosofía (producto entonces de la difamación, prohibición y persecución de la iglesia cristiana, así como de la pro-yección exaltada de algunos ilustrados, marxistas, positivistas e intelectuales *jacobinos*) ha servido hábilmente no sólo para estigmatizar y borrar con el tiempo este aspecto teológico propositivo (y crítico) de su pensamiento –aspecto de un gran valor práctico desde el punto de vista del «arte de vivir» de la filosofía antigua– sino también, y esto es lo interesante, para encubrir en adelante bajo una concepción totalitaria (que entre otras aplica a los griegos el falso y anacrónico slogan *teología vs. filosofía*) toda posible forma anterior de pensamiento teológico distinto y disidente al de la teología triunfante de la cristiandad imperial.

De ahí que vista en su singularidad, es evidente que la *teología* de Epicuro –pero también las teologías presocrática, platónica, aristotélica, estoica, neopitagórica y neoplatónica, aunque con notables diferencias– rompe con nuestra idea habitual de entender la teología (como teología trascendente), y permite dejar de asociarla sólo con el cristianismo (la teología dogmático-revelada)[1]. La de este filósofo fue históricamente una teología «materialista, hedonista y psiquiátrica» que perseguía

[1] Si la revisión de las teologías *racionalistas* griegas permite ampliar nuestra perspectiva y romper con la absolutización y monopolización de este concepto (efectuado por la teología *revelada* de raíz judeo-cristiana), más radical aún resulta la revisión, por ejemplo, de los antiguos *modelos teológicos* chino e hindú (el Tao, la Samsara), pues permiten relativizar a ultranza el siempre *escondido* eurocentrismo metodológico e ir, en consecuencia, más allá de la mera experiencia occidental en materia teológica.

a toda costa liberar al ser humano del sufrimiento ocasionado por las falsas representaciones y otorgarle el camino que conduce hacia la felicidad terrenal.

Esta rareza, este heterodoxia, esta inusual amalgama de filosofía materialista (celebrada siempre por su hostilidad a las religiones) y de pensamiento teológico (concebido frecuentemente como «enemigo natural» del pensamiento) fue el impulso inicial que despertó nuestro interés y curiosidad por abordar la interpretación *materialista* que dio Epicuro a los problemas teológico-religiosos de su tiempo (superstición, determinismo y esoterismo). Y aunque parezca ser este tema un tanto espinoso y extemporáneo a las «urgencias del presente» (según un criterio unilateral muy difundido en nuestro medio), resulta claro –si se insiste en el valor intrínseco de la cuestión que ni siquiera hoy está resuelta– que hay (¡y pueden haber!) otras formas de entendernos filosóficamente con eso que hemos venido llamando por siglos «lo divino» e imaginar en consecuencia nuevas prácticas de re-invención de nuestras *interioridades*, donde la vida del «sujeto» no sea simplemente la determinación de un proyecto teleológico anterior, ni la conducta humana la ciega obediencia a un moralismo religioso.

La tematización de la teología epicúrea aporta elementos útiles para la reflexión filosófica y abre puertas de análisis alternativo a ciertas problemáticas. Permite, por ejemplo, a nosotros hombres de hoy, desde una lectura *desde* y *más allá* de Epicuro reinterpretar no sólo la teología (o las teologías) en clave materialista sino también el propio materialismo (o los materialismos) en clave teológica, cosa que muchas veces se considera contradictoria e imposible.

El presente trabajo que se publica ahora es el resultado de la modesta tesis que realicé para la obtención de la licenciatura en filosofía y que contó con el apoyo del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés. La tesis, que reunía los materiales disponibles y ofrecía una interpretación propia, fue presentada oficialmente por mi tutor, Lic. Rodolfo Santiváñez B., ante el Honorable Consejo de la Carrera de Filosofía hacia fines del año 2008. Meses más tarde, ya en 2009, en claustros de la universidad se celebró la defensa oral de mi trabajo y su respectivo debate académico. Finalmente, el tribunal lector designado para el efecto (Lic. E. Murillo, Dr. J. Estermann y Mgr. B. Losada) dictaminó la siguiente calificación: aprobación con máxima distinción (*Summa cum laude*).

En razón de este resultado, y en cumplimiento de las normas universitarias vigentes, el IEB ha tomado a su cargo la publicación de este trabajo, en la medida en que he sido beca-tesista en el Programa de Formación de este prestigioso instituto, y cuya política institucional es publicar las tesis aprobadas con la nota más alta.

Naturalmente, el trabajo ha sido revisado y *mutatis mutandis* ha sufrido algunos cambios –creemos positivos– en relación a su versión original. Al título inicial de la tesis («La teología eudaimónica de Epicuro») hemos añadido el siguiente subtítulo: *Ensayo de comprensión histórico-filosófica de una teología materialista*, que a nuestro juicio complementa y expresa mejor la intención fundamental de este trabajo. Se trata de un «ensayo», o sea de un intento, no sólo de comprensión clásica de un tema en sus fuentes (griego antiguo), en sus propios

términos (filosofía antigua), sino también de reflexión propia con una problemática (por tanto, también con una controversia), con el riesgo siempre presente e involuntario del error (¡una tesis en filosofía es necesariamente una osadía!), pero sin dejar de lado jamás la historicidad contenida (emotiva, racional, vivencial) del fenómeno que hace recién del concepto una unidad comprensiva, significativa y vital para el pensamiento. De ahí el doble carácter histórico y filosófico de este nuestro pequeño y juvenil ensayo de comprensión y acercamiento, aunque todavía tímido, a uno de los gigantes de la filosofía.

Al igual que en la versión inicial, acá nos hemos propuesto re-posicionar temáticamente la **teología de Epicuro,** explicitar a partir de su filosofía y de las determinantes biográfica e histórica el valor ético-práctico que la teología adquiere en la configuración de su tan propugnado ideal **eudaimónico** del sabio. Nos ha interesado destacar el valor de su teología dentro del conjunto de su pensamiento ético, el rostro eudaimónico de su teología materialista.

A partir de preguntas sobre la particularidad, consistencia y utilidad de la teología de Epicuro en la consecución de la felicidad, intentamos mostrar su consistencia y especificidad, a diferencia por supuesto de las otras teologías helenísticas (estoicismo, platonismo, aristotelismo) y también de modo indirecto de la actual teología monoteísta dominante, de origen judeo-cristiano. Por ello trazamos los rasgos principales de este antiguo modelo filosófico/teológico griego (exponiendo su funcionamiento lógico-argumental y demostrativo), para ver después su crítica contra las religiones que se desprende de la propuesta epicúrea de una religión *interior*, *individual* y *ejemplarista*.

Hemos empleado la antigua *hermenéutica de interpretación textual* en la comprensión del sistema filosófico de Epicuro y en la exposición de su planteamiento teológico: comenzamos con la revisión de los principios y categorías del sistema en su lengua original, apoyados en diversas traducciones (pero también con traducción propia) de los textos griegos y latinos, para luego descender en la reconstrucción lógico-argumental de su modelo teológico y explicación de su funcionamiento. Ante el reto siempre personal de sistematizar la heterogeneidad documental dispersa del epicureísmo, nos apoyamos en algunos recursos claves desde nuestra perspectiva: la técnica de selección de fragmentos y testimonios que sean pertinentes a nuestro argumento, la revisión de actuales interpretaciones filológicas (en especial, las lagunas, enmiendas y *lectio* textuales) y la deliberada utilización de la terminología del epicureísmo.

Por ello, en el contexto de la antigua mentalidad griega y fuera de toda connotación proveniente de las religiones reveladas, empleamos los términos «divinidad», «piedad», «teología» o «religiosidad» no sólo en un sentido conforme al vocabulario de Epicuro, sino en tanto esenciales para los propósitos del presente trabajo. En el seno holístico-racional de la antigua filosofía griega, nosotros los entendemos tal y como fueron concebidos dentro de su propio universo mental, cultural y social, ámbito fundamental de la experiencia viva del heleno.

Respecto al *status quaestionis*, hay que decir que la profusa y actual producción bibliográfica sobre Epicuro ha significado una ruptura con la simplicidad con que antaño se exponía esta filosofía y ha abierto un nuevo panorama investigativo, que hace del estudio de la

teología de Epicuro algo verdaderamente multifacético, comparativo y crítico desde el punto de vista científico. Esto obedece al esfuerzo de un importante grupo de expertos de diferentes disciplinas filosóficas, filológicas e históricas que desde la última mitad del siglo anterior se han dedicado al estudio de la propuesta teológica del epicureísmo y su relación integral con la totalidad de este sistema filosófico. El resultado es el establecimiento de dos enfoques centrales que giran en torno a dos interrogantes distintas: por un lado el enfoque filológico que se concentra en el tema de la gnoseología de los dioses y se pregunta por las distintas modalidades de aprehensión de lo divino (la llamada *teognosis* o teoría del conocimiento teológico), y por el otro el enfoque ético que intenta mostrar las consecuencias del planteamiento teológico de Epicuro en relación al sabio y su actitud ante los dioses, y se pregunta por el valor modélico de estos y su significado moral para la conducta humana.

Naturalmente el tema sobre la teognosis se presta más para un estudio de tipo paleográfico de reconstrucción textual-filológica, en cambio la discusión de contenido ético (que pone especial atención en la religiosidad del sabio) toca directamente problemas de índole teórico-filosófico como la relación hombre / dios, finitud / infinitud, ateísmo / creencia, temas que hasta hoy (a escasos años de la II Guerra mundial) es aún motivo de reflexión y debate entre las cuestiones filosóficas fundamentales.

Por nuestra parte, en base a los materiales disponibles intentamos proyectar el tema desde la múltiple relación de las tesis principales (y más *escandalosas*) de Epicuro y por ello enmarcamos nuestro trabajo fundamentalmente en la discusión ética de su teología, es decir, en las

consecuencias prácticas que se siguen para el *arte de vivir* del sabio epicúreo desde el horizonte felicitario de su filosofía (la *eudaimonía*), pero sin dejar de efectuar también un bosquejo general de su teognosis y recoger los aportes de la discusión filológica.

Sobre eso último, debemos señalar que meses después de aprobada nuestra tesis nos ha llegado gentilmente, y de propia mano, los artículos de la Dra. María Isabel Méndez Lloret sobre las teologías de Epicuro y Aristóteles. Naturalmente recogemos acá los aportes de su estudio, que enriquecen y confirman favorablemente nuestra idea fundamental e interpretación global.

Un estudio completo sobre Epicuro demandaría ciertamente un esfuerzo colectivo de investigación filológica (paleográfica y doxográfica), pero no necesariamente filosófica. Por esta razón, como nuestro interés es descubrir la consistencia filosófica de la teología de Epicuro y no la problemática textual, hemos basado nuestro trabajo en las ediciones científicas estándares para su estudio: *Epicuro Opere* de G. Arrighetti (Einaudi, Torino, 2ª ed., 1973), y *Epicurea* de H. Usener (Teubner, Leipzig, 1887, versión electrónica inglesa 2005, 2006).

Ahora bien, inicialmente la tesis constaba de 5 capítulos con títulos simples, agrupados en dos bloques: *Contexto histórico-religioso y la filosofía de Epicuro* (tres capítulos) y *La concepción teológico-religiosa de Epicuro* (dos capítulos). En cambio ahora, con epígrafes en el encabezado, presentamos 4 capítulos, reorganizados y mejorados, que allanan simultáneamente, aunque no en el mismo grado, el contexto histórico-religioso, la filosofía, y la concepción teológico-religiosa de Epicuro.

A partir de la estrategia expositiva de tipo biográfico-sistemático y la hipótesis de que Epicuro inmortalizó su figura y pensamiento al asimilar lo divino con lo humano (una práctica de la apoteosis religiosa aplicada al plano filosófico), enseñando un *auténtico* y *sutil* ateísmo espiritual, *saludable* para el alma y *necesario* para la razón, hemos organizado los capítulos del siguiente modo:

En el capítulo I denominado *"Desastres en la tierra, desastres en el cielo". El agitado mundo helenístico* esbozamos: a) el cuadro histórico, político, religioso y de ideas anterior al siglo III, b) el momento de crisis profunda, y c) el cuadro final que culmina con la irrupción del Helenismo, con el objeto de ver a partir de todo esto cómo se instala el contexto histórico-religioso en que aparece precisamente Epicuro y su filosofía.

En cambio, en el capítulo II, *"Gozo, luego existo". Epicuro y su filosofía sistemático-eudaimónica*, recreamos la vida de este filósofo helenístico, repasando los antecedentes teóricos de su pensamiento y caracterizando su modo de vida hedonista. Nos interesa mostrar cómo se determina inexorablemente el espíritu eudaimónico de su filosofía, la propuesta de vida *ataráxica* y *autárquica*, y por tanto el proyecto también eudaimónico de su teología. Del mismo modo, exponemos en la otra mitad el cuerpo teórico de la filosofía de Epicuro en sus niveles gnoseológico, ontológico y ético, mostrando la manera en que su sistema materialista responde a las aspiraciones morales últimas de su creador.

El capítulo III: *"Pensar en privado, creer en público". Los orígenes de la teología en el racionalismo griego,* constituye un *intermezzo* forzoso y necesario para los efectos

de nuestro trabajo. Aquí revisamos los antecedentes teóricos, conceptuales, filosóficos e históricos del primer pensamiento teológico griego, con el fin de mostrar porqué y en qué sentido está presente la teología en las reflexiones de los filósofos racionalistas e ilustrados de la antigua Grecia. Hecha esta revisión previa del contexto histórico-conceptual podemos situar recién con exactitud el planteamiento teológico de Epicuro.

Finalmente, el capítulo IV, *"Dios no es de temer, sino de imitar". La teología eudaimónica de Epicuro: consistencia y funcionamiento*, es –en el contexto religioso de su tiempo y bajo el enfoque general del trabajo– el desarrollo de la propuesta teológica de Epicuro tanto desde los puntos de vista de su filosofía materialista de la naturaleza y teoría del conocimiento teológico, como desde el ideal liberador-ejemplarista de su ética. El capítulo remata con una descripción sumaria de la escandalosa recepción de la teología de Epicuro a lo largo de su historia.

En el epílogo, acometemos con algunas reflexiones propias que desde la propuesta teológica de Epicuro intentan tender un puente hacia problemáticas más universales, y por tanto más riesgosas. Se trata como su nombre lo indica de *una invitación al polemós* griego, es decir al debate con el argumento contradictorio, pues desearíamos que nuestra reflexión no culmine con unas frías conclusiones que impliquen «cerrar» el fluir de las ideas, cual silogismo tautológico de lo mismo (por tanto, monólogo), sino más bien «abrir» el discurso para su discusión y disfrute en el ágora filosófica, cual *ayllu* dialógico de los pensamientos.

Los apéndices al final del trabajo no tienen otro sentido que dotar al lector interesado en el tema de valiosos materiales de consulta imprescindible, por lo general no disponibles en nuestro medio, ni siquiera de modo indirecto. De esta manera, podrá el lector por cuenta propia contrastar o relativizar gentilmente nuestra interpretación y su argumento central.

Con exactitud, el trabajo se sitúa en el ámbito disciplinar de los estudios sobre historia de la filosofía antigua. Por tanto, una de sus intenciones ha sido *relanzar* formalmente el tema de la teología de Epicuro, pero también nos ha interesado rehabilitar el «escándalo materialista» contra toda metafísica de las *promesas*, contribuyendo de este modo a reabrir la discusión y hacerla extensiva a los otros («una invitación a los amigos» como dirían los epicúreos). De ahí que nos concentremos en las concepciones teológica y religiosa presentes de modo explícito en la filosofía de Epicuro, saberes y prácticas que él incluyó no sólo en la esfera de su pensamiento sino también dentro de su modo personal de vida, y a los que otorgó un curioso valor y rendimiento teóricos que aunque, discutidos todavía por los expertos en el tema, son plenamente orgánicos con la propuesta general de su filosofía.

Y aunque desde un ángulo meramente *intelectualista* y *escolástico* resulte quizás inapropiado y poco usual resaltar la relación biográfico-teórica de un filósofo como Epicuro, baste recordar que para los filósofos griegos (Pitágoras, Heráclito, Sócrates…) el ser *ateo* o *religioso* no fue una auto-designación ególatra e irresponsable, sino una diaria praxis racional de configuración personal y cuidado de la interioridad subjetiva. De la misma manera, el ámbito de pensamiento filosófico (y

teológico), de fuerte compromiso personal, fue para ellos una práctica de libertad: un modo alternativo de romper con esquemas rígidos, convencionales, asfixiantes y autoritarios para la libre discusión, el fluir de ideas y el cultivo de espiritualidades diferentes. La posibilidad de relativizar aseveraciones únicas sobre lo divino, cuestionar prácticas religiosas totalitarias instituidas *de facto* e impugnar el legítimo derecho a la elección personal en la *competencia* política de creencias; en suma, ejercer la crítica, fueron algunos de sus legados universales para el género humano.

Por eso, resulta anacrónico aplicar a estos *inventores* de la primera teología racional-conceptual de occidente (para quienes «Dios» se volvió también problema) aquella conocidísima fórmula medieval «filosofía, sirvienta de la teología», y menos aún a Epicuro quien más bien dictaminaría a la filosofía y teología como «sirvientas de la eudaimonía». En efecto, esta subordinación de la teoría a la obtención de la felicidad resulta decisiva para definir el carácter crítico y ético de la filosofía epicúrea (cuya importancia fue acentuada ya desde la propia antigüedad), y permite al mismo tiempo rescatar la dimensión liberadora y de combate –como dijera H. Marcuse– contra toda ideología de las ilusiones.

Imitando la tarea de Epicuro, que consistió también en reafirmar el valor liberador de la teoría, en tanto única vía para la imaginación de mundos distintos y menos próximos a la estupidez (pero también en tanto fuente que dota de importancia a toda *gimnasia* filosófica), nos arriesgamos aquí en explorar (y ensayar) una vía de pensamiento teológico distinto al dominante, en tanto que sólo el *ejercicio* de lo «otro» en teoría (pero

no simplemente como mera *arqueología del pensamiento*) pueda todavía abrirnos a horizontes insospechados para prácticas de libertad, pero también ofrecernos medios terapéuticos para salir un poco de nuestra exigua historiografía *provinciana* y *parroquial*[2] y escapar del fanatismo culturalista y dogmatismo filosófico.

No podemos dejar de manifestar entonces que en el corazón de este tímido trabajo late una preocupación personal por conciliar nuestra afinidad por la filosofía de Epicuro con reivindicaciones de orden teórico-políticas. Hemos ensayado en la medida de nuestras capacidades el insolente ejercicio de rescatar el pensamiento de este filósofo del *erudismo momificado* de los libros y de la *cabeza fosilizada* de los hombres, para incorporarlo como una herramienta más para el libre ejercicio del pensamiento crítico-transformador, tan urgente en nuestros días ante la arremetida de los fundamentalismos relativistas y dogmáticos. Encárguese la vida de juzgar este atrevimiento…

Disculpe el lector por el exceso bibliográfico y por lo tedioso de nuestras citas y referencias, pero en nuestro medio universitario *pseudo-intelectual* pero académicamente *provinciano* donde estudiar la antigüedad clásica (además de tropezar con muchas limitaciones y obstáculos: *una tarea prometeica*) no es precisamente conocida, ni valorada, ni bien vista, sino al parecer exageradamente concebida como el lastre metafísico del «occidentalismo eurocentrista y dominador» (y por tanto supuestamente en contra de «lo nuestro», «lo andino», «lo boliviano»),

[2] V. «Independencia. Los albores de la democracia latinoamericana», entrevista con la historiadora francesa Marie-Danielle Demélas (1º de marzo de 2009), supl. *Domingo* Nº 124, Año 4, La Prensa, La Paz, pp. 4-5.

no se nos está permitido pecar por ignorancia u omisión en el *status quaestionis* del tema, ni aún menos dejar de respaldar continuamente nuestra interpretación (frente a esa vieja costumbre de aquellos que con sólo pronunciar una idea creen ya haber *descubierto la pólvora*).

Dicen que la cortesía de un filósofo es la claridad. Nosotros como iniciados en la filosofía hemos asumido esto como un imperativo desde el comienzo de nuestra redacción, cuyo destinatario ha sido y es principalmente el lector universitario, en particular el compañero estudiante de filosofía. Esperamos haber cumplido al menos con esta tarea.

El Autor

El Alto-La Paz, mayo de 2010

ABREVIATURAS

En lo que respecta a los signos convencionalmente utilizados en la filología clásica para referir a las fuentes antiguas, hemos preferido seguir a A.-J. Festugière (en *Epicuro y sus dioses*. EUDEBA, Buenos Aires, 1960, p. 75) porque facilita el manejo de las variantes textuales y reduce las precisiones eruditas, puramente textuales, como la nomenclatura técnica y pormenorizada, pero de difícil manejo, de G. Arrighetti (*Epicuro Opere*, Einaudi, Torino, 2ª ed., 1973).

Para las abreviaturas de los autores clásicos y sus obras, títulos de revistas, colecciones, diccionarios, traducciones, etc., nos atenemos a su acostumbrado empleo.

†…†	Pasaje corrupto.
* * *	Continuación perdida de un texto.
[ ]	Pasaje conjeturalmente reconstruido en un texto con lagunas.
< >	Pasaje que se ha introducido o suplido.
(?)	Pasaje dudoso o de interpretación dudosa.
(!)	Pasaje extraño o verosímilmente erróneo.
=	Coincidencia (literal) de dos pasajes citados.

Arrigh.	Arrighetti, Graziano (*Epicuro. Opere*)
Cic.	Ciceron
D. L.	Diogenes Laercio
Ep.	Epicuro
Filod.	Filodemo de Gádara
Gass.	Gassendi, Pierre
Lucr.	Lucrecio
Us.	Usener, Hermann (Epicurea)

De nat.	Epicuro, *De natura* (De la naturaleza)
Dep.lib.rel.	Epicuro, *Deperditorum librorum reliquiae* (Residuos de libros perdidos)
Ept. Hdt.	Epicuro, *Epistula ad Herodotum* (Carta a Heródoto)
Ept. Phyt.	Epicuro, *Epistula ad Pythoclem* (Carta a Pítocles)
Ept. Men.	Epicuro, *Epistula ad Menoeceum* (Carta a Meneceo)
Ept. Idom.	Epicuro, *Epistula ad Idomeneum* (Carta a Idomeneo)
Ept. Matr.	Epicuro, *Epistula ad Matrem* (Carta a su madre)
Ept. puer.	Epicuro, *Epistula ad puerum* (Carta a un niño)
Epis. frag.	Epicuro, *Epistularum fragmenta* (Fragmentos de Cartas)
Inc. frag.	Epicuro, *Incertae sedis fragmenta* (Fragmentos de lugar incierto)
M. C.	Epicuro, *Ratae sententiae* (Máximas Capitales)
S. V.	Epicuro, *Gnomologium Vaticanum Epicureum* (Sentencias Vaticanas)

De re. nat.	Lucrecio, *De rerum natura* (De la naturaleza de las cosas)

D. L. X	Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum Liber X* (Libro X de las Vidas de los filósofos)

De nat. deo.	Cicerón, *De natura deorum* (De la naturaleza de los dioses)

CAPÍTULO I

"DESASTRES EN LA TIERRA, DESASTRES EN EL CIELO"

El agitado mundo helenístico.

La crisis del siglo IV a.C. en Grecia no sólo anuncia el fin de su gloriosa época clásica y vaticina el fatal advenimiento del Helenismo, sino que al mismo tiempo configura gravemente la atmósfera existencial de Epicuro y de sus contemporáneos escépticos y estoicos. La vida y obra de estos filósofos del naciente mundo helenístico representa desde un punto de vista social el quijotesco intento por superar en teoría y práctica las nefastas consecuencias del fracaso del proyecto político griego, y desde un punto de vista moral el esfuerzo por contrarrestar la inestabilidad y el temor, cada vez crecientes, con que la nueva política imperial macedónica y la superstición religiosa empezaban a calar interiormente en la vida personal y colectiva de la gente.

A diferencia de la Grecia clásica, el *Lebenswelt*[1] existencial (mundo de la vida cotidiana) del nuevo sujeto helenista está atravesado básicamente por estos cambios irreversibles en la estructura política y religiosa de su sociedad: por un lado, el establecimiento de los reinos helenísticos (con la consecuente pérdida de libertad y autonomía de las poleis) y la centralidad económica de oriente, y por el otro, la aparición simultánea de la superstición, la magia, la astrología, las apoteosis, el auge de los misterios y el dionisismo. Son cambios que a grosso modo conforman el cuadro de las metamorfosis culturales en el Helenismo alejandrino, contexto inmediato para el surgimiento de las nuevas filosofías.

Por tanto resulta necesario repasar brevemente todo este panorama, que empieza con la situación político-social anterior al siglo III, continúa con el momento de crisis profunda de las poleis y culmina con la irrupción multinacional del Helenismo, con el fin de ver cómo efectivamente se prepara el contexto histórico-religioso en el que surgirán Epicuro y su filosofía.

§ 1.1. Crisis de las polis e imperialismo macedónico: fin de la religiosidad clásica griega

Decadencia de la Polis, decadencia religiosa; desastres en la tierra anuncian también desastres en el cielo. El imponente ascenso del Imperio macedónico sobre la antigua hélade, encabezado primeramente por Filipo II de

[1] El término pertenece a E. Husserl y expresa el orden «mundano» de intencionalidades cosmovisionales condicionantes (costumbres, hábitos, creencias compartidas, prácticas del diario vivir, etc.) sobre el que se edifica recién el saber metódico y pensado de la filosofía. V. Dussel, Enrique. *El humanismo helénico.* EUDEBA. Buenos Aires, 1975, p. ix-xii.

Macedonia y consumado después por su hijo Alejandro de Macedonia (llamado el «Magno»), fija a mediados del siglo IV a.C. el destino definitivo de las poleis griegas e inaugura de este modo para la historia universal el ciclo de los imperios occidentales.

Pero el surgimiento de este primer imperio levanta también el acta de defunción a aquella expresión religiosa fundamental que había regido y organizado, durante los siglos de la Grecia clásica, la vida moral y espiritual de los griegos: la religión cívico-estatal.

La ciudad ingresará en consecuencia en un periodo de crisis irremediable que ya ni siquiera el esfuerzo de sus mejores ciudadanos podrá revertir, y asimismo sus efectos en el plano religioso no tardarán en manifestarse. Al socavar el núcleo de cohesión social griego, lo que esta crisis político-religiosa de la Polis va a generar es la dispersión, localización y proliferación de la supersitición en el ámbito de las creencias populares pero también de las élites.

Para poder comprender el significado de esta crisis y momento de transición hacia el Helenismo, es necesario ver previamente algunas de sus características y antecedentes durante el periodo clásico, repaso que nos permitirá percibir mejor el contraste y la gravedad de los nuevos acontecimientos.

¿Cuáles son esas características y antecedentes? Son de tipo coyuntural, estructural e histórica. El contexto preciso de esta crisis se sitúa al final de la llamada Época Clásica (siglos V-IV a.C.) e inicios del *Helenismo* (323 a.C.)[2],

[2] Recuérdese que la historia de la antigua Grecia se divide aproximadamente

época de expansión del poder macedónico y consiguiente pérdida de la libertad política, social y económica de las poleis. Pero el desastroso fin de la civilización clásica está condicionado por las transformaciones histórico-políticas que experimenta la Polis[3] y los fenómenos colaterales ligados a ella. Se trata de un largo proceso de inestabilidad, desgaste político-militar y debilitamiento de todas las poleis que se ya inicia con las *Guerras médicas* (o Guerras contra los persas), y por otro lado de ruptura y descomposición generalizada de toda la Hélade que acaba en la decisiva *Guerra del Peloponeso*. Es en la forma organizativa de la Polis en que ocurren estas transformaciones sustanciales del mudo griego antiguo y sobre la que irremediablemente pesan las terribles consecuencias.

La Polis, por tanto, determina toda aproximación a las crisis de fines de la época clásica e inicios del Helenismo y es también el trasfondo a las mutaciones de la religión de este periodo. En efecto, la así llamada «Polis»[4] será desde su aparición el eje de sentido que articulará la vida política, social y religiosa de los griegos, y gozará por ello de un alto valor sin precedentes. Desde un punto de vista político-cultural será el rasgo distintivo del heleno frente al bárbaro, el criterio de la identidad helénica.

---

en 6 etapas: a) el periodo de las civilizaciones egeas (siglos XX-XII), b) los llamados *siglos oscuros* (XII–X), c) la época geométrica-homérica (IX–VIII), d) la época arcaica (siglos VIII-VI), e) la época clásica (siglos V-IV), y f) el periodo helenístico (336–30 a.C.)

3 Distinguimos Polis (en singular y mayúscula) de poleis (en plural y minúscula). La primera como categoría política de la organización social del mundo griego, y la segunda para referirnos a sus formas concretas históricamente conocidas (Atenas, Esparta, Tebas, etc.)

4 Preferimos mantener literalmente el término griego 'Polis' frente al de 'ciudad-Estado'. Este último no arroja de modo suficiente el contenido de la palabra griega Πόλις, pues no se trata tan sólo de un «Estado» ni mucho menos de una «ciudad», es más bien un país pequeño políticamente organizado y esclavista.

¿Pero en qué consiste la Polis griega? Ante todo aparece como una invención social lejana a nuestros ojos y difícilmente asimilable a nuestro tiempo[5]. Es a la vez un Estado, una ciudad, un país, una jurisdicción y algo más que eso. A diferencia de la concepción moderna de «Estado», que define a este por poseer leyes, territorio y población, la Polis griega es un sentimiento de pertenencia a una comunidad política de ejercicio efectivo del poder.

Históricamente, toda Polis ha sido conformada mediante la agrupación arbitraria de aldeas y tribus alrededor de una ciudad[6], por voluntad de sus miembros o por la fuerza. Se trata de los sangrientos *sinoceismos*[7]: el paso de la organización tribal de la sociedad arcaica a la estructura organizativa de la *Polis*. Por un lado, determinados por su propia necesidad histórica, pero motivados también por su ideal político de realizar la forma *Estado*, los griegos constituyen con éxito sus ciudades y religiones cívico-politeístas mediante esta práctica de agrupaciones, pero sojuzgando al mismo tiempo a los grupos campesinos e incorporando en la dinámica religiosa urbana sus manifestaciones religiosas fundadas en creencias y rituales ligadas a la naturaleza agraria y su ciclo estacional.

La «Polis» es la unidad político-social del mundo heleno[8].

---

5 Nuestra caracterización sobre la forma organizativa de la Polis griega se basará principalmente en la de Atenas clásica y su democracia (y en menor grado de Esparta, Corinto u otras), pues ésta arroja el carácter general de las demás poleis griegas. Además de ella se posee mayor información histórica y estudios al respecto.

6 Aunque sin una necesaria concentración urbana. Ejemplos conocidos de estas agrupaciones son los de Atenas (gracias al legendario Teseo) y Megalópolis.

7 Cfr. Farrington, B. *La rebelión de Epicuro.* Laia, Barcelona, 2ª ed., 1974, pp. 16-19, y Chamoux, François. *La civilización griega*. Optima. Barcelona, 2000, p. 161.

8 En lo que sigue recogemos la exposición que ofrecen los libros: Chamoux,

El término designa tanto la aglomeración urbana, la dispersión rural, también al Estado, y a veces el conjunto de ciudadanos. Πόλις se distingue de la ἄστυ (ciudad fortificada) que es el perímetro amurallado de la urbe lejos del mar, la ciudad físicamente construida con casas, barrios, fuentes de agua, templos, teatros, gimnasios, instituciones administrativas y judiciales o espacios públicos como el *ágora*. Asimismo, la Polis se instituye geográficamente a partir de un territorio común bien delimitado, del reconocimiento de su organización política por otras poleis vecinas[9] y de una leyenda fundacional acompañada de cultos oficiales: para Atenas, por ejemplo, su héroe-fundador es Teseo.

A nivel económico, la Polis aspira siempre a la autarquía. Son en lo fundamental comunidades agrarias y en menor grado marítimas, ya que incluso en Atenas las toneladas de mercancías jamás son considerables[10]. Son ciudadanos poseedores de tierras en el campo cuyo sustento básico se basa en el cultivo de cereales, vegetales y frutas, extracción de aceite y vinos, pero también en la explotación de minas, como las de Laurión, y en el dominio elemental de colonias agrarias que abastecen a la metrópoli. Cada Polis acuña sus propias monedas (o las prohíbe como en Esparta)[11] e interviene directamente en la vida económica

François. *La civilización griega*. Optima. Barcelona, 2000, pp. 205-238; Santivañez, Rodolfo. *Curso de Filosofía griega: el surgimiento de un nuevo saber*. 2001, [inédito], pp. 24-47; y Mosterin, Jesús. *Historia de la filosofía 3: La filosofía griega postaristotélica*. Alianza, Madrid, pp.108-115.

9 La ciudad de Megara, por ejemplo, apenas distaba unos cuarenta kilómetros de su enemiga Atenas.

10 No obstante, con la irrupción de su clase comerciante y marítima, Atenas sufrirá transformaciones sustanciales que afectarán a la estructura social de esta Polis.

11 En Atenas encontramos el *Dracma*, el *Óbolo* (más de 1 dracma y medio), el *Tetradracma* (4 dracmas), la *Estatera* (20 dracmas), la *Mina* (100 dracmas) y

a través de funcionarios especiales (*agoránomos*, *sitofilacos*, *epimeletos*).

Políticamente la Polis aspira siempre a la autocracia administrativa y de gobierno[12]. No busca conquistar vastos territorios ni formar grandes estados burocráticos como el egipcio o el persa, por ello es difícil imaginar en la época clásica un verdadero programa de tipo imperialista. Su sistema organizativo y régimen de gobierno es más bien distinto y diferenciado (monarquía, oligarquía y democracia). En el caso de Atenas, por ejemplo, se trata de una peculiar ingeniería social democrática que combina distintos niveles de representación.

En primer lugar, se encuentra la gran base social de 40.000 ciudadanos de los *demos* llamada *Ekklesía* (Asamblea popular), que constituye una forma de gobierno directo; paralelamente se halla la *Bulé* (Consejo permanente) de 500 ciudadanos elegidos por y dentro de la *Ekklesía*. Sobre la base de estos órganos se levantan los poderes ejecutivo y judicial: el primero consta de un Estado mayor o élite militar de 10 estrategas y un grupo de 10 arcontes encargados de las fiestas religiosas; el segundo, eleva el tribunal de los 6000 heliastas, el *Helieo* (Tribunal popular), y los dos tribunales específicos del *Areópago* (Tribunal de la colina) y de la *Gerusía* (Tribunal de ancianos) con carácter semi-representativo[13]. Se trata de instancias de ejercicio representativo, rotativas a través del sorteo y con dietas financiadas por las arcas públicas del Estado.

el *Talento* (6000 dracmas). Cfr. Lambin, Jean-Michel (dir.). *Histoire seconde*. Hachette Éducation, Paris, 2001, p. 40

12 En Atenas serán los 10 demos o cantones instituidos por obra del reformador Clístenes en 506 a.C.

13 Cfr. Lambin, Jean-Michel, *Op. cit.*, pp. 24-25.

El carácter de una Polis no se define verdaderamente por su territorio, monumentos y/o edificios, ya que incluso en casos de deportaciones o traslados en masa[14] el «alma» que otorga sentido al modo de vida griego es en realidad el colectivo político-social de los ciudadanos cohesionados y expresados en sus νόμοι (leyes). Por ello, el espíritu que anima a la Polis son los propios *polités*, ciudadanos que cumplen y honran religiosamente la ley de la comunidad.

Ser Πολίτης[15] (ciudadano) significa no sólo prestar servicios militares a la patria, sino entregarse de modo *absoluto* a ella: en Atenas conocemos el sistema de la *Efebía*[16] (servicio militar juvenil), requisito necesario para la obtención de ciudadanía plena y preparación para la efectiva prestación del servicio miliar durante 30 años, a diferencia de Esparta donde el servicio militar era permanente y duraba toda la vida. No es el Estado que se subordina al individuo (como en la modernidad), sino –al revés– el individuo el que se subordina totalmente al Estado. Para Aristóteles el Estado será por naturaleza anterior al individuo, y por ello la ciudadanía será el involucramiento pleno en la asamblea popular y en la administración de justicia.

Aunque sin dejar de ser importantes por tradición, no se define al ciudadano por su ascendencia familiar, riqueza, lengua, residencia u otro aspecto, sino por su participación activa en la administración directa de los

[14] Como bien señala Heródoto en I, 164 y ss.

[15] Es importante señalar que en Grecia no hay la distinción moderna entre *ciudadano* y *político*, pues todos son «políticos»; en *stricto sensu* la traducción de Πολίτης es «político» o «el que participa de los asuntos de la Polis».

[16] Las funciones básicas de este servicio eran dos: el manejo de las armas y el conocimiento exacto de las leyes de Atenas.

intereses públicos. Se trata además de un derecho a la ciudadanía restringida y celosa, y de un sistema educativo destinado a reproducir ante todo las pautas y patrones de comportamiento locales de los hombres libres.

Sea en la política, en el derecho, en la religión, en el teatro o en la guerra, el individuo será ἄνθρωπος (hombre) siempre y cuando sea primero Πολίτης (ciudadano), y no otra cosa (o dicho de otro modo: sólo el Πολίτης es ἄνθρωπος). En realidad estos sujetos no son ciudadanos de Atenas o Esparta sino *atenienses* o *espartanos*. De ahí que la antropología griega sea ante todo cívico-política. Aristóteles lo expresa diciendo que «el hombre es un ser destinado a vivir en ciudad»[17] y que «si la Polis fue creada para permitirle vivir, una vez constituida le permite vivir bien». En este sentido, se comprende bien el fuerte lazo que ata al individuo a su ciudad (y que define de algún modo la *política* entre los griegos), e inversamente el hecho de que los encargados de asegurar la vida de la Polis sean los propios ciudadanos.

En la práctica, estos hombres conforman una *minoría* privilegiada, una aristocracia demócrata, esclavista, popular y masculina que se turna en el poder. Se trata de un grupo de autodenominados ciudadanos que apenas logran alcanzar una cuarta parte (20%) de la gran población, conformada por esclavos, mujeres y niños (80%). Es un colectivo urbano que antepone las relaciones sociales como eje de articulación de su estructura político-social: discuten en el ágora, hablan un dialecto griego, se reúnen en privado, se asocian en tribus y gremios, organizan fiestas religiosas y deportivas, lanzan candidaturas para algún puesto, proponen leyes

17 Chamoux, François. *Op. cit.*, p. 205.

y reformas, ejercen cargos públicos (políticos, judiciales, militares o fiscales), juntos financian y declaran la guerra a los extranjeros, conspiran contra sus rivales políticos, exilian a los traidores mediante el *ostracismo* y se defienden de las agresiones mediante alianzas entre distintas poleis (*Ligas y Anfictionías*), etc.

En Atenas, la democracia es por antonomasia el mecanismo de deliberación de los asuntos, de resolución de conflictos y de orientación definitiva del porvenir de la patria. Es el δῆμος (pueblo) el espacio de confrontación de la voluntad mediante la palabra (razonada, persuasiva, demagógica) y de representación directa de cada ciudadano, en el fondo obligado a asistir a las asambleas que se realizan en la colina Pnyx, frente a la Acrópolis, para cuidar de sus intereses individuales. Todos –ricos y pobres– podrán alguna vez ser estrategas o magistrados, ejercer del poder ejecutivo o judicial, pues mencionemos otra vez que los cargos son sorteados y pagados por el Estado[18].

El trabajo y mantenimiento de esta estructura se sostiene en la esclavitud[19], tanto urbana como rural, en ingentes cantidades de esclavos (aprox. 80.000 individuos), mu-

[18] Para el caso de la democracia de Atenas y su evolución es importante señalar el valor y la importancia de Solón (594 a.C.) que con sus *Reformas* anula esclavitud por deudas y favorece a los artesanos; Clístenes (506 a.C.) que rompe con la oligarquía al repartir a los ciudadanos en diez tribus, estableciendo así una representación equitativa; y Pericles (461 a.C.) que, llevando a término la obra emprendida por Efíaltes, amplía los poderes populares de la *Ekklesía* y del *Helieo* y establece una dieta de 2 óbolos diarios para los funcionarios públicos, de modo que favorece en los hechos la participación de los pobres en la actividad política. Cfr. en Lambin, Jean-Michel, *Op. cit*. p. 20.

[19] La esclavitud en Grecia conoce sus variantes, conforme a la particularidad de cada Polis: en Esparta están los *ilotas* (esclavos) y *periecos* (semi-esclavos), mientras que en Atenas son los *dulos* (esclavos) y *metecos* (extranjeros sin ciudadanía).

jeres y niños. Esclavo es un «instrumento animado» al servicio de su amo, cuyo trabajo es despreciable e indigno para el ciudadano, que ante todo es un hombre libre. Sin embargo, cualquier griego que llegue a perder esta libertad por cualquier causa (a veces exiliado mediante *ostracismo*) se transforma inmediatamente en esclavo, y por ello las fronteras geográficas de su ciudad son también las fronteras legales de su ciudadanía más allá de la cual no es nada, lo que es igual a ser «bárbaro»[20].

Es acertado decir que la democracia (por ejemplo, ateniense): «era un sistema en que más de las tres cuartas partes de la población –mujeres, metecos y esclavos– trabajaban para que menos de una cuarta parte de la población –los ciudadanos– tuviesen todo el día libre para dedicarse al callejeo, a la charla y a la política. El sistema funcionó bien durante dos siglos y proporcionó una impresionante floración cultural. Atenas se convirtió en el foco de filosofía, la ciencia, el arte y la literatura de la Hélade»[21].

En efecto, esta minoría de ciudadanos constituye una comunidad políticamente «cerrada» (especialmente Esparta) a los extranjeros o *metecos* en cuestión de derechos ciudadanos, pero culturalmente «abierta» (especialmente Atenas) a las novedades, a las rarezas, y al uso libre de la palabra y de opinión. El número aristotélico ideal de ciudadanos es de 10.000 sujetos mayores de edad, aunque en realidad eran 40.000 como en Atenas[22].

---

[20] Desterrado de la Polis y sus cultos, la reaceptación en la patria se hace tras un largo e humillante recorrido por las instituciones de la Polis, pidiendo de rodillas perdón por los males cometidos, llorando si fuere el caso y con la cabeza agachada. V. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ariel, Barcelona, 1973, p. 318.

[21] Cfr. MOSTERIN, Jesús. *Op. cit.*, p. 14.

[22] Se conoce que en el 400 a.C. (año de la muerte de Sócrates) el número de

Por otro lado, las poleis son también peculiares a nivel legislativo. Por lo general, cada una posee una propia *Constitución* cuya redacción en el pasado fue encargada a algún sabio[23], además las leyes son publicadas y transcritas en estelas de piedra para conocimiento de la ciudadanía entera. No hay distinción fundamental entre derecho público y privado, ya que todo es de incumbencia colectiva, todo es de carácter público, incluso el maltrato a un esclavo o el adulterio. La Polis puede intervenir en los bienes y herencia de un ciudadano, confiscar y redistribuirlos socialmente en caso de crimen o impiedad contra la ciudad.

Y sobre esta estructura política, social, jurídica y económica está asentado el segundo pilar fundamental de la Polis clásica: la religión cívica. La ciudad es el centro de la vida religiosa de los griegos, en ella se celebran los cultos públicos y privados. Carente de un clero sacerdotal y de dogmas sagrados, la religión griega subsume en su interior cultos y prácticas religiosas remotas, locales e importadas que, con la ayuda de poetas y pensadores (Homero, Hesiodo), constituyen un bloque unitario cívico: una religión fundida a la vida social y que coexiste con formas sociales superpuestas (la democracia convive con la antigua representación familiar y feudal del Olimpo).

---

ciudadanos atenienses oscilaba entre 20.000 y 25.000, los ciudadanos con familia de 60.000 a 90.000, los metecos entre 6.000 y 8.000, los metecos con familia de 15.000 a 25.000 y el de los esclavos entre 40.000 y 60.000, lo cual hacía un total de 140.000 a 200.000 habitantes. Cfr. Amouretti, M.-C. y F. Ruzé. *Le Monde grec antique*, Hachette, Paris, coll. «HU», *apud* Lambin, Jean-Michel, *Op. cit*. p. 36.

23 En este aspecto, considérese las *150 Constituciones* recogidas por Aristóteles (de las cuales sólo ha sobrevivido la *Constitución de Atenas*) como fuente de gran importancia histórica para conocer la antigua organización de la Polis griega en sus distintas variantes regionales.

En el Panteón olímpico encontramos entonces las fuerzas cósmicas personalizadas en la figura de dioses antropomorfos: Zeus, Hera, Atenea, Poseidón, Démeter, Apolo, Artemisa, Hermes, Ares, Hefesto, Afrodita y Hestia, a los que hay que añadir Dionisos, Hades, Esculapio y Hécate. Son dioses que permean en todo la vida social, sus epítetos nos señalaban su multifunción: Zeus, por ejemplo, es Zeus-*Kéraunos* (el del trueno), Zeus-*Polieo* (guardián del orden político, de la Polis), Zeus-*Horkios* (garante de los juramentos y de los pactos), Zeus-*Ktésios* (protector de la propiedad), Zeus-*Herkeios* (guardián del cercado), Zeus-*Xenios* (protector de los huéspedes y de los extranjeros). Para un griego se trata de dioses *Super-hombres* que, pese a estar sometidos al Destino y al Tiempo (divinidades de primer rango en la mitología griega), son poderosos y temibles, pues rigen la ciudad.

La máxima expresión de esta religión cívica acontece durante la legislatura de Pericles: al igual que a sus dioses, los atenienses personifican sus más altos ideales y aspiraciones. Construyen durante 15 años el Partenón de Atenas[24] y la gran estatua de Atenea (de 14 mts. y hecha de bronce) consagrada a su diosa tutelar, estatuas otras de madera, orfebrería, pinturas, embellecimiento de la plaza del Ágora, construcción del templo de Hefesto, etc.[25]; pero al mismo tiempo deifican sus instituciones como la δικαιοσύνη (justicia) en ἡ Δίκη (*La* Justicia), el uso y costumbre en ὁ Νόμος (*La* Ley), δημοκρασία (democracia) en ὁ Δῆμος (*El* Demos). El esplendor y la magnificencia que las ciudades habían alcanzado (democracia ateniense, milicia espartana) y que en el arte de un Fidias hallaban su más bella expresión (decoración

[24] Del 447 al 432 a.C.

[25] Cfr. Lambin, Jean-Michel, *Op. cit.* p. 26.

del Partenón en 438 a.C.), son en este tiempo también ensalzados a nivel divino.

Con una teogonía homérica y hesiódica del panteón griego capaz de otorgar el elemento general y, en cierto sentido, *nacionalista*[26] a toda la Hélade, dando plásticamente forma corpórea y espiritual a los dioses olímpicos (dioses que se alimentan con ambrosía, néctar y humo de sacrificios), cada ciudad les impone un matiz local propio y distintivo: la diosa Atenea de origen ateniense, por ejemplo, se distingue notablemente de la Atenea espartana. De este modo, los olímpicos alimentan la piedad del pueblo rural y responden a las exigencias del culto cívico[27].

El sentido de la vida de los ciudadanos está expresado, entonces, en sus poleis: piedad es igual a patriotismo. La religión estatal constituye el alma de los griegos, hombres fraternos entregados por entero a su patria, que veneran a su Πόλις natal, pero bajo la figura de sus dioses cívicos, a quienes conciben en términos de parentesco con el hombre (dioses y hombres: un mismo linaje).

Tanto los *Juegos Olímpicos* en Olimpia (lucha, pugilato, lanzamiento de disco y de jabalina, carreras de carros, atletismo, etc.), como las grandes fiestas *Panateneas* (procesiones, ceremonias, hecatombes, etc.) en Atenas son la más alta expresión popular de la religión clásica

---

[26] Vale la pena recordar que según M. Nilsson, especialista en religión griega, en Grecia jamás hubo una religión «nacional». Cfr. Nilsson, Martín. *Historia de la religiosidad griega*. Gredos. Madrid, 1953, pp. 9-30, también: *Idem*, *Historia de la religión griega*, EUDEBA, Buenos Aires, 1960. Su obra central sobre la religión griega aún no ha sido traducida al español: *Geschichte der griechische Religion* [Historia de la religión griega], Munich, I, 2ª Ed., 1955; II, 1950. También resulta fundamental la obra de Willamowitz-Möllendorff: *Der Glaube der Hellenen* [La fe de los helenos], 2 vols., Berlin, 1931-1932.

[27] Hüs, Alain. *Las religiones griega y romana*. Casal i Vall, Andorra, 1963, p. 41.

griega. Si hay algo verdaderamente divino, eso será la Polis, la comunidad política de ciudadanos. Los dioses de este tiempo, y junto a ellos los helenos y las poleis, están entonces para ser admirados con una serenidad contemplativa[28]. De ahí que para cualquier griego la victoria de la ciudad frente a sus enemigos de guerra constituye ante todo una victoria celestial: «así en la tierra como en el cielo» para decirlo de un modo metafórico.

Pero es en este mismo contexto, es decir a inicios del siglo V a.C., en que toda Grecia se precipita a su último combate[29]. Cincuenta años después de su triunfo obtenido en la guerra contra Persia (en 479 a.C.), persistía poderosamente en la memoria de los griegos esta lucha conjunta de todas las poleis a la cabeza de Atenas y Esparta. Esta conquista significaba un acontecimiento de gran valía, porque a partir de allí lograron no sólo reanudar contactos comerciales y culturales con regiones estratégicas obstaculizadas hasta ese entonces por el Imperio persa, sino también reafirmar su superioridad bélica y moral. Quedaba claro que las dos potencias militares de la Hélade eran Atenas (naval) y Esparta (terrestre), premiadas con un florecimiento jamás visto antes (especialmente Atenas).

Sin embargo, durante estas mismas cinco décadas se irá agudizando la hostilidad entre las poleis. Será en el llamado *Siglo de oro* o *Siglo de Pericles*[30] en que todas las ciudades van a experimentar el verdadero combate de

---

28 V. Dussel, Enrique. *Op. cit.*, p. xxiv.

29 Seguimos la cronología y el sumario de los hechos ofrecidos por el manual del Abate Drioux, cfr. Drioux. *Historia de Grecia*. Bouret, Paris-México, 1888.

30 Período de esplendor de la Grecia clásica comprendida exactamente entre los años 443-429 a.C.

su historia: con el traslado de la tesorería principal de la *Liga de Delos*[31] de defensa anti-persa hacia el Partenón de Atenas y el retiro furioso de Esparta de esta Liga se anuncian ya los vientos de guerra.

En efecto, a la benigna atmósfera político-social de tiempos de Pericles (cubierta por la abundancia, magnificencia, fama y prosperidad de Atenas[32]) previo a la guerra interna, le sucede su contraria, la decadencia, consecuencia lógica de la ambición y la vanidad humanas. Los gloriosos atenienses, habiendo consolidado su hegemonía sobre los aliados después de convertir la *Liga de Delos*[33] en *Imperio ateniense* con el traslado de los Tesoros hacia Atenas (llegando a ser de este modo la potencia indiscutible de toda Grecia, entre 454-431 a.C.), ansían ahora el control absoluto sobre toda Grecia. El propósito: asegurar su proyecto de continuidad colonial y expandir su régimen democrático. Este plan es naturalmente rechazado por su tradicional rival y ex aliada, la oligárquica Esparta, que opone franca resistencia, creando de inmediato su propia Liga de Defensa, la *Liga del Peloponeso*.

El acontecimiento que hace estallar la guerra es el bloqueo comercial marítimo de Atenas contra Megara. Esta última con el apoyo de Corinto presionan a Esparta para declarar la guerra en 431 a.C. Atrincheradas las posiciones y ante la inviabilidad de acuerdos, pactos y treguas de paz se inicia una guerra interna que sacude a toda Grecia, y que

---

31 Fundada en 476 a.C. por Arístides durante la guerra contra los persas, como parte de la estrategia de defensa de todas las poleis confederadas, que de 150 llegaron a ser 300. Cfr. Mosterin, Jesús. *Op. Cit.* pp. 92-93.

32 No en vano se dirá en este tiempo que la orgullosa Atenas es ἑλλάς τῆς ἑλλάδος («Grecia de la Grecia»), según el epitafio de Eurípides.

33 Llamada también *Liga marítima ático-délica*, frente helénico de defensa anti-persa.

obliga a todas las poleis a aliarse forzosamente a una de las dos grandes potencias miliares: Atenas o Esparta.

Empieza entonces la pugna por la hegemonía político-militar y la conducción de los intereses económicos de la Hélade: es la llamada *Guerra del Peloponeso* (431-404) que dura alrededor de 27 años (en la que Sócrates[34] participa 3 veces como *hoplita*), con fugaces treguas y ataques desprevenidos, y que al final es favorable a los espartanos que logran imponerse sobre los atenienses. La peste que sofoca a Atenas (la conocida *Peste de Atenas*), y que en 432 a.C. mata a su propio estratega, Pericles, el financiamiento de Persia a favor de Esparta, la trágica expedición ateniense hacia Sicilia (impulsada por el oportunismo político de Alcibíades) y que en adelante lleva a Atenas de derrota en derrota, y la hambruna general, son las causas esenciales que favorecen la victoria espartana.

Asentada su hegemonía, Esparta impone a Atenas en 404 a.C. su régimen de *Treinta tiranos* encabezados por Critias (un discípulo de Sócrates), destruye la flota naval ateniense, ordena demoler la larga muralla del Pireo, disuelve la *Liga de Delos*, manda a cumplir un sumario de 1500 ejecuciones de pena de muerte[35] y no olvida tomar también medidas contra sus otros enemigos de guerra. El apogeo espartano durará 20 años (del 399-379 a.C.), durante los cuales no obstante se conspira y fragua planes en su contra: después de liberada Atenas en 402 a.C. del gobierno de los *Treinta* (gracias a Trasíbulo que restablece la constitución de Solón), veinte y cinco años más tarde (en

[34] A los 38 años de edad en la campaña de Potidea (432 a.C.); a los 45 años en la batalla de Delión (424 a.C.); y a los 48 años en Anfípolis (422 a.C.), Cfr. Garcia Gual, C. *Historia de la filosofía antigua* (compil). Trotta, Madrid, 1997, p. 121.

[35] Cfr. Salem, Jean. *Tel un dieu parmi les hommes*. Vrin, Paris. 1889, p. 135 (n.p. 1).

377 a.C.) en base al decreto de Aristóteles los atenienses organizan una segunda *Liga de Delos*, pero esta vez no contra Persia sino contra Esparta. Asimismo, a la cabeza de Artajerjes los persas intervienen nuevamente sobre la Hélade, obligando a Esparta y todos los griegos a aceptar la llamada *Paz del Rey* o Tratado de Antálcidas (386 a.C.). Y finalmente Tebas (desde el 379 a.C.) será la que liderará la lucha contra el dominio espartano, siendo durante este corto periodo su protagonista principal.

De todas formas, vanos serán los levantamientos anti-espartanos de liberación, como el surgido precisamente en esta última poleis, Tebas, al mando de sus excelentes generales Pelópidas y Epaminondas: aunque apoyados por la vencida Atenas logren derribar el apogeo de los «lacedemonios»[36] y restablezcan un fugaz equilibrio en la correlación de fuerzas (que dura apenas diez años[37]), su victoria será efímera, pues ingresa en la pugna por la hegemonía de Grecia una nueva fuerza militar proveniente del norte, que había presenciado con indiferencia los acontecimientos anteriores inmediatos (sometiendo desde el 352 a.C. a pueblos vecinos mediante una hábil política expansionista y eficaz técnica de lucha de falange), y que ahora aprovecha la oportunidad para someter a las poleis tradicionales: Macedonia.

En efecto, para desgracia general de los griegos y pese a las continuas advertencias ya hechas por Demóstenes (en sus *Olínticas* y *Filípicas*), el dominio total y definitivo de la Hélade pasa a manos de Filipo II, rey feudal de Macedonia en Tracia. Después de su éxito definitivo

[36] Esta fue la otra denominación de los espartanos por su liderato en las ciudades de la región de la Lacedemonia.

[37] Desde el 371 a.C. (Tebas vence a Esparta en Leuctra) hasta el 362 a.C. (año en que muere Epaminondas).

contra Atenas (y toda Grecia) en 338 a.C., en la decisiva batalla de *Queronea*, y con el liderazgo de la llamada *Liga de Corinto* a su mando, este enérgico caudillo se impone violentamente como jefe de los ejércitos griegos (*hegemón*). Y aunque no logre realizar del todo su política imperial (emprender la derrota definitiva de los persas y gobernar sobre toda Grecia), será su hijo y sucesor, Alejandro de Macedonia, el encargado de concluir la poderosa obra emprendida por Filipo e incluso de superarla. Veamos en qué consiste los cambios en esta nueva etapa.

§ 1.2. Irrupción del Helenismo y de la superstición

HISTÓRICAMENTE el denominado periodo helenístico, que sigue a la época clásica (siglos V-IV), constituye la última de las etapas en la historia de la antigua Grecia. Según la cronología establecida, es fácil determinar la demarcación temporal de todo el Helenismo: comienza con la muerte de Alejandro (323 a.C.), se extiende con la conquista romana del mundo occidental y la reducción de Grecia a simple *provincia* (146 a.C.) y finaliza con la derrota de Marco Antonio en la decisiva batalla de *Actium* (30 a.C.) y su consiguiente suicidio junto a Cleopatra, momento en que empieza la historia imperial de Roma con el ascenso de Octavio (*Augustus*) como primer emperador.

Contrariamente, resulta nada fácil caracterizar el momento exacto de transición desde la Grecia clásica hacia el Helenismo (llamado también «alejandrino»). Al parecer empesaría con la derrota definitiva de Atenas en la batalla de Queronea y culmina con la muerte de Alejandro Magno, pues lo que a partir de las fuentes conocemos con amplitud y detalle es el cuadro de la época clásica y de los posteriores reinos helenísticos.

Efectivamente, dentro del denominado «Helenismo»[38] puede constatarse al menos 3 etapas distintas: la *Helenización* del mundo antiguo, los Reinos helenísticos y el Helenismo romano. Nos interesa fundamentalmente el primero de ellos y su continuidad en los inicios del segundo, pues allí se percibe todavía la presencia del «espíritu» general de la Grecia clásica y de sus rasgos más importantes. Esto permite acercarnos a este umbral histórico en sus aspectos más genéricos como la todavía referencia político-social (aunque tal vez puramente simbólica) de los griegos al universo vital de la Polis y sus correspondientes cultos cívicos.

Ahora bien, desde el punto de vista de sus orígenes el Helenismo surgirá de la confluencia de factores estructuralmente enlazados hacia el fin de la época clásica que colapsan con la consumación definitiva del imperialismo macedónico. En realidad, se trata de las secuelas de las grandes transformaciones político-sociales de anteriores siglos, la desenfrenada convulsión urbana interna en las ya desgastadas poleis griegas por efecto de las guerras, y la generalizada crisis económica en todo el mundo griego.

El joven hijo y sucesor del rey Filipo II de Macedonia, Alejandro Magno (el hombre más famoso de la antigüedad griega al igual que el filósofo Diógenes el *Cínico*) es quien inicia a partir de sus conquistas por el Asia, el África y Egipto este periodo calificado también de *helenístico*. En efecto, es con Alejandro Magno que se verifica la ruptura entre la Grecia clásica y el Helenismo.

---

[38] *Hellenismus*, *Hellenism,* sustantivo introducido al parecer por historiadores alemanes e ingleses (como Droyssen) para designar a este periodo. Por nuestra parte, adoptamos esta designación al español respetando la mayúscula. Cfr. Petit, Paul. *Historia de la antigüedad*. Labor. Madrid, 1976, p. 197.

El Helenismo irrumpe en todo el mundo antiguo imponiendo a los pueblos conquistados no sólo la nueva política imperial macedónica sino también la cultura griega, a través de la difusión de la *Koiné* (lengua griega común) y la *Paideia* (la educación). Es la época de fundación de las grandes ciudades, cuna de centros científicos (Éfeso, Alejandría, Pérgamo, Antioquía, Tarsos…), de creación de las bibliotecas más grandes y famosas de la antigüedad[39]. Pero también es la época en que la economía se establecerá en Oriente, perjudicando en lo sucesivo a las pequeñas y autárquicas poleis de Grecia.

Muerto Alejandro el 323 a.C., en su palacio de Persia a los 33 años de edad y sin posibilidad efectiva de un heredero, se produce entre sus generales (los *Diádocos*) las violentas disputas por el mando del *Imperio Alejandrino* que al final terminan repartiéndose. Surge así en el año 321 a.C. en Triparadeisos el reparto inicial del Imperio (Macedonia y Grecia para Antípatro, Egipto para Ptolomeo, Tracia para Lisímaco, Asia menor para Antígono y Babilonia para Seleuco), que culmina con el establecimiento definitivo de los 3 Reinos helenísticos: el Macedónico, el Seléucida y el Ptolemaico[40].

Durante este nuevo orden político-social la acuñación de la moneda y la propiedad del suelo no pertenecen más a sus antiguos dueños, sino a estos nuevos monarcas diseminados por todo el Imperio. Ante la demanda de mano de obra masiva, los *Diádocos* optan por conceder latifundios a terratenientes cuya misión es alivianar la pobreza y la falta generalizada de trabajo de los

[39] V. Casson, Lionel. *Las bibliotecas del mundo antiguo*. Bellatera, Barcelona, 2003.

[40] V. Petit, Paul. *Op. cit.*, pp. 172-173.

campesinos endeudados, pero a condición de un mísero salario. En este contexto, se agudizan aún más las diferencias sociales entre ricos y pobres suscitando la aparición de fugaces movimientos revolucionarios de liberación anti-macedónica, pero que sin embargo son rápidamente reprimidos, como es el caso de la legendaria Esparta que en el siglo III se subleva bajo la conducción de Agis y Cleómenes.

Esta nueva etapa de predominio absoluto del poder Macedónico puede ser caracterizada, al menos, desde dos dimensiones. A nivel histórico, podemos situar su nacimiento dentro de aquellas grandes transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales –referidas anteriormente– que sufrió negativamente la Grecia clásica en desmedro de su propia *alma mater*: la Polis.

Sin embargo, podemos también comprenderla de un modo más positivo, por medio de una idea gradual progresiva, una especie de «ascenso civilizatorio», es decir, el paso de una comunidad humana que se auto-concebía tradicionalmente como *ciudad* (una forma de organización estatal de pequeñas poblaciones) hacia su apertura en calidad de *imperio* (como ampliación geo-política de la propia cultura hacia lo no-griego, lo bárbaro) que inaugura un nuevo ciclo en la continuidad vital de esta cultura. Un producto de este ascenso, que tiene amplio valor para la historia de las civilizaciones, es que por primera vez irrumpe en occidente el *cosmopolitismo* como teoría política.

Bajo esta noción, y a diferencia del periodo clásico, el Helenismo se caracteriza por su organización políticamente *monárquica* y su amplio espacio geográfico helenizado (que cubría tanto oriente como occidente) y

que precisamente ofrece al hombre la idea y la posibilidad real de ejercer, en la práctica, el cosmopolitismo, la *ecumene* («amistad para todos», como dirán los epicúreos) y la filantropía. En esta línea, con el surgimiento del Helenismo se rompe con el restringido derecho local de las poleis al ampliar la concesión de ciudadanía a los extranjeros; cae el sistema democrático ateniense cediendo el paso a un régimen timocrático; la fuerza militar espartana es estratégicamente reducida; se usurpa la autonomía de las poleis griegas y se les impone un régimen *imperialista* de corte macedónico que ya Atenas había ambicionado otrora en el siglo V con Pericles.

Este repentino pero vigoroso ascenso del *Imperialismo macedónico* en el control absoluto y centralizado de la economía, de las milicias y de la subordinación en el funcionamiento interno de las poleis, tendrá un aspecto ambivalente: unificará positivamente a la Grecia dividida pero al mismo tiempo provocará la irreversible y definitiva crisis político-social de las comunidades griegas, tanto a nivel rural como fundamentalmente urbano. Las poleis se desgarran íntegramente, pierden su plena autarquía y transforman sus regímenes políticos y económicos. Desde ese momento pasan a constituirse, como en Roma, en *villas* dependientes del Imperio y se reducen a simples espacios de control político-administrativo de los monarcas, donde la vida política no es más que un «simulacro» y el sentimiento cívico una «ficción» o un «teatro»[41].

Esta pérdida de su independencia (es decir, de su conformación y manutención como «Polis») y la ampliación de su cultura hacia un mundo en vías de helenización

[41] Salem, Jean. *Op. cit.*, p. 137.

va a generar graves consecuencias y transformaciones profundas en su modo de pensar y de vivir. Por ejemplo, todo el civismo que la patria protectora concentraba en el individuo se desvanece lentamente y con ello colapsa necesariamente el propio ciudadano: opera la regla del *se hunde el barco, sálvese quien pueda*. En realidad, es la categoría de *ciudadano* la que se desvanece en el pensar y sentir del hombre griego y con ello su práctica política *par excellence*: la democracia. Mientras que en la época clásica la entrega total al Estado fue el gran ideal político helénico, durante estos tiempos su significado es casi nulo, pues ahora el individuo cree deberse a sí mismo y busca su propio bien personal desde sí mismo y no desde el Estado.

Así como en la Época arcaica el surgimiento de la Polis trajo consigo un cambio de mentalidad, lo propio sucede con su destrucción estos en tiempos. La apertura hacia el mundo modificará sus nociones capitales en lo que respecta a la ciencia y la literatura, las prácticas y cultos religiosos, el arte y la cultura, pero también en lo que se refiere a la orientación decisiva de la filosofía. Una de las expresiones filosóficas de esta época es la redefinición antropológica del ser humano: frente a la concepción clásica del hombre definido por Aristóteles como «animal político» (es decir de la Polis) se postula una nueva concepción (inventada y difundida por los cínicos, y teorizada luego por los estoicos) que ve al hombre como «animal social» cosmopolita, es decir, ciudadano del *cosmos*. El nacimiento de este imperio trae pues consigo también esta importante innovación teórica en el ámbito filosófico.

A nivel religioso, la irrupción del Helenismo acarreará cambios y metamorfosis en la dinámica religiosa de los griegos[42]. Al mismo tiempo que la religiosidad cívica se

[42] Fenómeno que veremos detenidamente al estudiar la teología de Epicuro.

desmorona y adopta nuevas formas, las prácticas religiosas familiares se conservan relativamente, los cultos mistéricos se abren a la población y se amplía el repertorio de ofertas religiosas hacia los cultos extranjeros. Durante este tiempo es evidente entonces que «la religión tradicional no respondía ya a las inquietudes de un pueblo transformado por los cambios acontecidos en el mundo»[43].

En efecto, la importancia de estas metamorfosis reside en que con la consolidación del nuevo Imperio Macedónico, comienza desde el punto de vista de la Polis, un derrumbe lento pero definitivo de la religión clásica. Como irremediablemente las poleis han fracasado, con su ruina los dioses y héroes tutelares de las ciudades se alejan para siempre. En adelante, ninguna manifestación religiosa podrá frenar los efectos de este rotundo descalabro, ni siquiera el culto doméstico que en sus mejores tiempos tuvo –a diferencia de otros cultos– la capacidad exclusiva de enlazar al sujeto con su religión originaria[44]. No hay más fuerza alguna que ofrezca una esperanza para la supervivencia de los llamados *dioses olímpicos*; al contrario, la desaparición de estos dioses (o su asimilación a divinidades extranjeras) agravará los hechos al desvincular incluso a la Polis del núcleo religioso familiar.

Y entonces la crisis disuelve también la comunidad política basada en lazos civiles (lazos familiares am-

[43] Hüs, Alain. *Op. cit.*, p. 79.

[44] Se trataba de un poderoso culto que articulaba el conjunto social (el *genos*) por medio de la figura vinculante de un héroe cívico común, un *epónimo* o dios tutelar de las familias: Teseo, Erecteo o Erictonio, Heracles, Triptólemo, Leos y Leokorai, Codro, los Dioscuros, pero también heroínas como Aglauro, Pandroso y Herse/Kourotrophos (hijas de Cecróps o Agláurides), Filomela y Procne (hijas de Pandión), Procris, Oritía, Creusa, Ctonia (hijas de Erecteo), y las Amazonas.

pliados a la estirpe) y abre la posibilidad para el despliegue de un cierto *individualismo*, fenómeno que coincide a cabalidad con esta caída palmaria de los olímpicos y de los héroes tutelares de la ciudad. Mientras que en el sentir de aquellos griegos lo que sucumbía era el alma misma de la ciudad, en los hechos se reducían las ofrendas para el culto cívico junto a los ritos colectivos de purificación. Lentamente irán desapareciendo las grandes fiestas, juegos, competencias atléticas y comidas públicas financiadas antaño por el Estado, aspectos que eran las manifestaciones concretas de esta ante la población. Asimismo, el oráculo de Delfos es cada vez menos consultado, pues es ya de común conocimiento su servilismo a los poderes de turno: Persia, Esparta, Beocia, Macedonia...

Sin embargo, esta caída estrepitosa de la religión clásica no obedecerá solamente a la descomposición de la forma político-organizativa y religiosa[45] de las poleis arruinadas por las guerras y a la adopción –ya en plena época clásica– de cultos extranjeros (del Dios Tracio Bendis, de Isis, de la Gran Madre frigia, de Astarté, de Adonis y de Amón), será también el resultado de un proceso no menos importante de desgaste lento de la sociedad griega en su propio seno. Este proceso pondrá en evidencia el vínculo de la religión con el poder, pues los cultos son utilizados con fines políticos y demagógicos, y al mismo tiempo impulsará a fines del siglo V y en el siglo IV la búsqueda

[45] Respecto al estado de la religión cívica ya en crisis desde la propia época clásica, v. las obras (*supra*) del mejor historiador de la religión griega, el sueco Martin Nilsson. Una aproximación al *status quaestionis* y bibliografía actualizada de los estudios sobre la religión cívica se encontrará en Valdés Guía, Miriam: *La constitución de la religión cívica en Atenas arcaica* (I, II y III). Ilu Revista de Ciencias de las Religiones: Boletín Bibliográfico, 2004, 2005-2006. [Versión electrónica]

de nuevas verdades. Nos referimos a un fenómeno social determinante y de efectos específicos, que por un lado contribuyó poderosamente a potenciar las diversas poleis locales en lo que respecta a la educación y la cultura (enseñar la crítica), y por el otro a socavar paradójicamente los fundamentos mismos en los que descansaba el hombre heleno (ejercer la crítica): el fenómeno de la *Ilustración griega*. Esta se presenta como una *fuerza* histórica que forma parte del proceso de «laicización del pensamiento racional» a partir de su matriz religiosa, acontecimiento histórico de poderosos alcances que estudiaremos más adelante, al analizar justamente el carácter y sentido de la teología y la religión entre los griegos.

En síntesis, el ámbito religioso el surgimiento del nuevo internacionalismo alejandrino durante la primera etapa del Helenismo significa, por un lado, el fin de la *religiosidad* clásica griega, es decir de la religión cívico-politeísta-olímpica, y por otro lado, expresa el inicio de la apertura, dispersión, localización y superstición religiosa en el seno mismo del mundo de la vida cotidiana del pueblo griego.

En este nuevo contexto religioso y frente a la dura realidad política de transición hacia el Helenismo surgirá, como veremos a continuación, el pensamiento, perfil psicológico y modo de vida de un filósofo –cuya respuesta a este desastre será de un fino heroísmo que refuta las representaciones usuales de lo divino, defiende la materialidad de la existencia, propugna la felicidad carnal y terrenal–, de un filósofo como Epicuro de Samos, conocido como el *Aufklärer* (ilustrado) por excelencia del mundo antiguo.

CAPÍTULO II

"GOZO, LUEGO EXISTO"

Epicuro y su filosofía sistemático-eudaimónica

§ 2.1. Vida, obra y carácter de Epicuro[1]

El mismo año en que el rey Filipo de Macedonia somete a la región griega de la Tesalia por medio de su victoria sobre los focidios, el verano del 352 a.C., un empobrecido ciudadano ateniense (originario del demo de Gargeto y perteneciente a la vieja tribu de los Filaidas[2]), Neocles,

---

[1] La principal fuente doxográfica para conocer su vida, carácter y personalidad es sin duda *Diógenes Laercio* que vivió a comienzos del siglo III d.C.; también son útiles los testimonios tardíos de *Estacio, Hesíodo, Sexto Empírico, Lucrecio, Plinio el Viejo, Plutarco, Cicerón, Séneca y Valerio-Máximo* (se trata de las fuentes que en 1647 Pierre Gassendi utilizó para la redacción del capítulo *I De Ortu ac serie vitae Epicuri* [=Nacimiento de Epicuro y eventos de su vida] de su obra *Vita et Moribus Epicuri* [=Vida y costumbres de Epicuro]), que arrojan perfiles relativamente distintos al de Diógenes. V. Gassendi, Pierre. *Vie et mœurs d'Épicure*, édition bilingue et traduction, introduction, annotations par Sylvie Taussig, Les Belles Lettres, Paris, 2006, 2 Vols., pp. 23-135 (t. I).

[2] Siguiendo a Gassendi: «les Philaïdes tient leur nom de Philée, le second fils d'Ajax, qui a habité à Mélité et que mentionne Plutarque, ajoutant que Pisistrate fut lui aussi un Philaïde». [=«los Filaidas heredan su nombre de Fileo, el segundo hijo de Ajax, que vivió en Melito y que menciona Plutarco, añadiendo que Pisístrato fue también un Filaida»] Cfr. Gassendi, *op. cit.*, t. I, p. 25 y Plutarco, *Solón*, X, 3.

emigra con su mujer llamada Queréstrata a la entonces avasallada isla de Samos[3] (en aquel tiempo colonia de Atenas) a fin de asegurar en una granja colonial la subsistencia de la futura familia. Era uno de los dos mil *clerucos*[4] atenienses que habían sido enviados allí probablemente tras el fracaso de la segunda Liga ateniense y la generalizada crisis financiera del Estado, que por ese entonces se alistaba para resistir bélicamente al hostigador Filipo.

Once años más tarde (justo en Samos, la patria de Pitágoras) nace con toda seguridad el último de sus cuatro hijos, Epicuro, en medio de la fuerte tensión político-militar que convulsiona a toda Grecia. A siete años de haber muerto Platón asqueado de la política, en el último de la tutoría del joven Alejandro por su mentor Aristóteles y en el mismo año en que el infatigable orador Demóstenes escribe su *Tercera* y *Cuarta Filípica*.

Según la *Cronología* de Apolodoro que menciona Diógenes Laercio[5], Epicuro debió haber nacido el tercer año de la 109 olimpíada, en el día 7 del mes de Gamelión (primeros días de febrero) o en el día 20 de la Luna como sugiere Plinio[6], pero en todo caso el 341 durante el arcontado de Sosígeno[7].

---

3 La rebelión de los Samios fue arrasada por Pericles y Sófocles (el escritor trágico) en 441 después de Eubea y antes que Bizancio. En el 365 Timoteo recupera Samos de manos del espartano Lisandro para entregárselo a Atenas pero sólo hasta el año 322, momento en que intervienen los macedonios.

4 Dato que Gassendi recoge de Estrabón, XIV, 1, 18 (l. 3., lib. 14). Se sabe que fueron enviados a Samos dos grupos (del 365 y 362) anteriores al del 352, v. Festugiere, A.-J. *Epicuro y sus Dioses*. EUDEBA, Buenos Aires, 1960, p. 20. El κληρουχός (cleruco) es la denominación griega para el colono.

5 Diógenes Laercio. *Βίοι και γνώμαι των εν φιλοσοφία ευδοκιμησάντων*. Βιβλίον Ι', 4, Ed. H. S. Long, Oxford, 1964.

6 Plin., XXXV, 2, *apud* Gassendi, *op. cit*., p. 29 (n.p. 2).

7 D. L., *X*, 14. Como bien señala Javier Antolín Sánchez siguiendo a Erler,

Habiendo recibido en su pueblo la educación elemental samiense, parece que durante su adolescencia –acaso a los 12 o 14 años[8]– su primer contacto (efímero) con la filosofía fue el platónico Pánfilo[9] y después Lisífanes y Praxífanes[10] (filósofos a los que después negará rotundamente). Tenemos noticia de que permaneció en Samos hasta la edad de 18 años, justo antes de partir a Atenas (el 323) para cumplir, por dos años y en razón de su ascendencia ateniense, su servicio militar como Efebo (al igual que su amigo, el futuro poeta cómico Menandro[11]) y de este modo obtener el derecho pleno a la ciudadanía. Nos encontramos en tiempos de la huida de Aristóteles a Calcís en razón de las amenazas anti macedónicas, de la conducción del Liceo por Teofrasto, del inicio de las enseñanzas de Pirrón el escéptico, y del segundo sucesor de Platón en la Academia, Jenócrates.

Sus años de efebía en Atenas están marcados por algunos acontecimientos que definen el rumbo no sólo de su vida personal, sino también de la historia de la antigua Grecia: el 10 de junio del 323 muere Alejandro de Macedonia, el *amo del mundo*, y poco después Diógenes el Cínico, el *despreciador del mundo*; un año más tarde (322) se alejan también de la vida las dos mentes más brillantes de la teoría y la praxis clásica griega: Aristóteles, con una inconclusa obra filosófico-científica, y ante el peligro de ser acusado como filomacedonio, fallece en su natal

M. (*Epikur*, en Flashar, H. (ed.), *Die Philosophie* 4/1, 64), no existe acuerdo sobre la fecha de nacimiento de Epicuro. Cfr. Antolín Sánchez, J. *Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el Cristianismo primitivo (Tesis doctoral)*. Universidad de Valladolid, 2000, p. 35 (n.p. 113) [Versión electrónica].

8 Suidas, *Epic*, lib. X y D. L. *X*, 2, *apud* Gassendi, *op. cit*., p. 37 (n.p. 2).

9 Cic. *De nat. deo*. I, 72-73

10 Gass. *Op. cit*. I, p. 37.

11 Estrabón, XIV, 638 *apud* Long. A. *Filosofía helenística*, p. 26.

materna Calcís y Demóstenes, asediado por Antípater y los macedonios, se suicida en la isla de Calauria, en el templo de Poseidón, después de su último intento heroico, en la definitiva gran batalla de Amorgos, junto a las patrióticas tropas por recuperar la independencia de la agonizante Atenas.

Por este mismo año del 322, Pérdicas de Tracia ejecuta aquella orden que su monarca Alejandro ya había lanzado dos años antes (324): el decreto de amnistía política, la devolución de Samos a sus antiguos habitantes y el retorno inmediato de los colonos hacia Atenas[12], ultimátums que para los clerucos atenienses significaba no sólo el desalojo violento de aquella provinciana isla, sino ante todo la pérdida de sus cultivos y animales. Despojada de su marginal rancho, era evidente que la familia de Epicuro debía emigrar de nuevo.

Tras haber vivido 30 años de la agricultura en Samos, el padre de Epicuro estaba otra vez arruinado. No sólo seguían siendo pobres, campesinos y emigrantes sino que además ahora estaban perseguidos por los tracios y debían refugiarse[13]. Por suerte, encontraron asilo al noroeste de Samos, en una ilustre ciudad jonia del Asia menor (que por ese entonces formaba parte del antiguo *continente* persa), Colofón[14], y allí junto a otros tuvieron que resignarse a empezar de nuevo la vida. Terminada

---

12 Cfr. Garcia Gual, Carlos. *Epicuro*. Alianza. Madrid, 1983, p. 37. Según el dato que recoge FESTUGIÈRE, la advertencia de Alejandro de desalojar Samos y reintegrarla a sus antiguos habitantes había sido comunicada a los griegos por Nicanor de Estagira durante las fiestas olímpicas. V. Festugière, A.-J. *Op. cit.*, p. 21.

13 Cfr. Murray, Gilbert. *La religión griega*. Nova, Buenos Aires, 1955, p. 110.

14 Colofón fue la patria del lírico Mimnermo y del filósofo monoteísta Jenófanes, y al parecer reclamaba ser, entre otras siete ciudades, la cuna de Homero. Cfr. Garcia Gual, C. *Op. cit.*, p. 37.

su efebía, Epicuro se unirá al grupo de refugiados un año más tarde (321).

La familia vivirá en Colofón diez años (del 321 hasta el 311) y en ese transcurso comienzan los años de autoaprendizaje. De clase plebeya, en difícil situación y sin recursos financieros para poder ir a estudiar en las mejores escuelas filosóficas, el joven Epicuro debe conformarse con lo que tiene a mano. Así que frecuenta la vecina isla de Teos donde parece que conoció el atomismo democríteo por medio de un pitagórico llamado Nausífanes[15], que enseñaba matemática jonia, retórica, asuntos literarios y que decían era discípulo de Demócrito. Pero más parece que Nausífanes fue discípulo de Pirrón y por esa vía Epicuro pudo conocer además del atomismo el escepticismo griego. Fuera de eso no aprendió nada peculiar de este maestro. En adelante y frente también a la calumnia de haber sido oyente del académico Jenócrates[16], él mismo afirmará que fue siempre autodidacta, que no tuvo dignos maestros y que se rompió a solas los sesos para construir su propio sistema filosófico[17].

Su carrera filosófica la inicia en compañía de sus hermanos (Neocles, Queredemo y Aristóbulo) por algunas ciudades anatólicas, probablemente el 311. Durante un año permanece en Mitilene (ciudad cercana a la poética isla de Lesbos, la patria de Safo) y allí gana como primer discípulo suyo y futuro sucesor a Hemarco. Pero como su enseñanza provoca la hostilidad de algunos envidio-

[15] D. L. *X*, 8. Por otra parte Epicuro desprecia a Nausífanes llamándolo «sofista». V. Frag. 17 en Vara, José. *Epicuro. Obras completas* (Traducción y edición). Cátedra, Madrid, 1995, p. 110.

[16] CIC. *De nat. deo*. I, 72-73.

[17] Cfr. Murray, G. *Op. cit.*, p. 110.

sos (como Praxífanes de la escuela fundada por el propio Aristóteles cuarenta y cuatro años antes), se ve obligado a abandonar rápidamente esta ciudad y viajar peligrosamente por el mar del Helesponto[18] para instalarse en Lampsaco, centro del comercio de ideas, ciudad donde murió el gran Anaxágoras y cuyo puerto apenas distaba del emplazamiento de la antigua Troya.

Lampsaco es el segundo intento de establecer su escuela, pero no exenta de rivalidades por el recelo que le tenía esta vez la escuela de Eudoxo, situada en Cícico en el mar de Mármara. En todo caso, Epicuro filosofará allí junto a sus ya fieles amigos (Metrodoro y su hermano Timócrates, Leonteo y su mujer Temista, Colotes e Idomeneo) del 310 al 306.

Finalmente viene su instalación perentoria en Atenas, en aquel entonces la capital del pensamiento. Liberada esta ciudad por Demetrio Poliocertes (10 de junio del 307) del dominio macedónico de su homónimo Demetrio Falereo[19] (aristotélico y futuro director de la gran biblioteca de Alejandría), abrogada la ley de Sófocles de Sunio[20], y estando de arconte Anaxícrates[21], los amigos de Epicuro, Leonteo e Idomeneo (hombres ricos de Lampsaco), compran para el maestro por el valor de 80 minas (unos

---

18 Cfr. Balaudé, J-F. *Epicure. Lettres, maximes et sentences* (Traduction, introduction et commentaires). Le Livre de Poche, Paris, 1994, p. 9.

19 En nombre de Casandro, uno de los Diádocos (sucesores) de Alejandro, Demetrio de Falereo habría dominado Atenas desde el 317, mediante un sistema oligárquico. Cfr. Festugière, A.-J. *Op. cit.*, p. 50, (n.p. 9)

20 Según Festugière, luego de la «liberación» de Atenas por Demetrio Poliocertes: «Sófocles de Sunio hizo aprobar una ley que prohibía a los filósofos dirigir una escuela sin permiso del consejo y del pueblo, lo que determinó la partida de Teofrasto». De modo que la instalación de Epicuro en Atenas no fue inmediata sino después de abrogada la ley de Sófocles, «cuando la libertad de asociación quedó de nuevo oficialmente reconocida en Atenas». *Ibíd.*

21 Gass. *Op. cit*., p. 35.

8000 dracmas) una casa y un jardín que están situados entre la urbe y el puerto del Pireo, cerca a la puerta del Dypilón y no lejos de la Academia platónica[22]. Maduro, con 35 años de edad y acompañado esta vez por varios discípulos suyos, Epicuro no duda en trasladarse a Atenas y establecer allí de una vez y para siempre su secta filosófica: el «Jardín»[23].

Con esta etapa en su vida acaba el ciclo de exilios, destierros, migraciones y persecuciones políticas. Su residencia en Atenas será definitiva, se sustentará con el apoyo de su padre[24], y mantendrá contacto epistolar con sus amigos de Mitilene y Lampsaco sin dejar de visitarlos afectuosamente en pocas pero sentidas ocasiones. Asimismo, inicia su vida de amistad en retiro comunitario que mantendrá casi inalterable hasta el día de su muerte (acaecida el 270) y paralelamente emprende su vasta producción teórica.

En efecto, Epicuro era prolijo: se sabe que el número de sus escritos fue bastante copioso; y aunque a él no le interesaba el conocimiento *per se*, no por ello carecía de los dotes para la erudición. Diógenes Laercio nos informa que sólo después del estoico Crisipo (que junto a Diotimo se afanaban tan neuróticamente en hacerle competencia) Epicuro es el filósofo que más escribió en la antigüedad, llegando a superar en obra incluso a Platón y Aristóteles[25].

---

22 Jufresa, Monserrat. *Epicuro: Obras*. Tecnos, Madrid, 2ª. ed., 1994, p. xi.

23 Zenón de Citio, el fundador de la Stoa, establece su escuela después de Epicuro, el 301, pese a que su llegada a Atenas esté fechada diez años antes, el 311. Cfr. Festugière, A.-J. *Op. cit.*, p. 22.

24 V. *Epis. frag*. 72 Ad Matrem en *Arrigh.* (=DO LXIII, =LXIV William).

25 D. L. *I*,1; *X*,19.

Tenemos noticia de que sus escritos llenaban trescientos rollos[26] y que su obra mayor fue sus 37 libros intitulados *Sobre la Naturaleza*. Sin contar el restante de su producción, Diógenes Laercio sólo menciona los 41 títulos de sus tratados más importantes: los ya citados libros *Sobre la Naturaleza, Sobre los átomos y el vacío, Sobre el amor, Epítome de los escritos contra los físicos, Dudas contra los megáricos, Máximas Capitales, Sobre las sectas, Sobre las plantas, Sobre el fin, Sobre el Canon o criterio, Queredemo, Sobre los dioses, Sobre la santidad, Hegesianax, Sobre las Vidas* (cuatro libros), *Sobre las obras justas, Neocles a Temista, Simposio, Eurílocо a Metrodoro, Sobre la vista, Sobre ángulo del átomo, Sobre tacto, Sobre el Destino, Opiniones acerca de las pasiones a Timócrates, Pronóstico, Protréptico, Sobre las imágenes mentales, Sobre las apariciones, Aristóbulo, Sobre la música, Sobre la justicia y demás virtudes, Sobre los dones y gracia, Polímedes, Timócrates* (tres libros), *Metrodoro* (cinco libros), *Antiodoro* (dos libros), *Opiniones acerca de las enfermedades a Mitres, Calístolas, Sobre el reinado, Anaxímenes*, y *Cartas*[27].

De estas últimas subsisten las 3 conocidas cartas que Diógenes tuvo la inteligente ocurrencia de copiar íntegramente en la redacción del libro X de su *Vidas y sentencias de los filósofos más ilustres*, estas son: la *Carta a*

---

[26] *Ibíd., X,* 26.

[27] «Περὶ φύσεως, ἑπτὰ καὶ τριάκοντα, Περὶ ἀτόμων καὶ κενοῦ, Περὶ ἔρωτος, Ἐπιτομὴ τῶν πρὸς τοὺς φυσικούς, Πρὸς τοὺς Μεγαρικούς, Διαπορίαι, Κύριαι δόξαι, Περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν, Περὶ τέλους, Περὶ κριτηρίου ἢ Κανών, Χαιρέδημος, Περὶ θεῶν, Περὶ ὁσιότητος, Ἡγησιάναξ, Περὶ βίων δ΄, Περὶ δικαιοπραγίας, Νεοκλῆς πρὸς Θεμίσταν, Συμπόσιον, Εὐρύλοχος πρὸς Μητρόδωρον, Περὶ τοῦ ὁρᾶν, Περὶ τῆς ἐν τῇ ἀτόμῳ γωνίας, Περὶ ἁφῆς, Περὶ εἱμαρμένης, Περὶ παθῶν δόξαι πρὸς Τιμοκράτην, Προγνωστικόν, Προτρεπτικός, Περὶ εἰδώλων, Περὶ φαντασίας, Ἀριστόβουλος, Περὶ μουσικῆς, Περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, Περὶ δώρων καὶ χάριτος, Πολυμήδης, Τιμοκράτης γ΄, Μητρόδωρος ε΄, Ἀντίδωρος β΄, Περὶ νόσων δόξαι πρὸς Μίθρην, Καλλιστόλας, Περὶ βασιλείας, Ἀναξιμένης, Ἐπιστολαί». *Ibíd.*, 27-28.

Heródoto, la *Carta a Pítocles* y la *Carta a Meneceo*. Junto a ellas están las ya mencionadas *Máximas Capitales*.

También en los testimonios posteriores de Plutarco, Estobeo, Ateneo, Filodemo, Porfirio, Teófilo y Luciano encontramos referencias a otras cartas de Epicuro: a *Ateneo*, a *Anaxarco* a *Apeles*, a *Dositeos*, a *Idomeneo*, a *Colotes*, a *Leonteo*, a mujeres como su *Madre* o a su amiga *Leonción*, a *Metrodoro*, a *Polieno*, a *Firsón*, a los *Amigos en Lampsaco*, a los *Amigos en Asia*, a los *Amigos en Megala* , a *Otros amigos*, a los *Filósofos en Mitilene*, y hasta a un *Niño*.

Cicerón por su parte habla de un libro *Sobre el placer*, otro *Sobre la piedad al considerar a los dioses*, Plutarco en cambio menciona unos volúmenes *Contra Teofrasto*.

Afortunadamente ha permanecido en Diógenes Laercio el *Testamento* de Epicuro que junto a las cartas, los testimonios doxográficos y algunos fragmentos recientemente descubiertos (como las llamadas *Sentencias Vaticanas*)[28] permiten hacernos una idea aproximada de su carácter y personalidad.

Ahora bien, ¿en qué consiste este carácter y personalidad? Si resulta cierto que toda filosofía es en el fondo una autoconfesión biográfica corporal[29], dos son al menos los rasgos decisivos de la vida de Epicuro que configuran y

[28] En 1888 en un códice del Vaticano es descubierto por C. Wotke una selección de sentencias de Epicuro denominadas *Sentencias Vaticanas*; también se ha rescatado algunos fragmentos de su Περὶ φύσεως, *Sobre la naturaleza,* en el papiro de Herculano, gracias a la cuadragésima labor del italiano Marcello Gigante.

[29] Idea que el filósofo francés M. Onfray recoge del prólogo a la *Gaya ciencia* de F. Nietzsche. Cfr. Onfray, Michel. «A l'école de l'hédonisme (entretien, propos recueillis par David Rabouin)» en *Les Épicuriens*. Magazine Littéraire, N° 425, novembre 2003, Paris, p. 25.

laten en el corazón de su sistema filosófico: su pobreza y alegría. En efecto, Epicuro es un filósofo pobre, pobre en riquezas (*pauper*) y pobre en salud (*aegrotus*), pero feliz (μακάριος) y divino (θεῖος). El mismo dirá que la pobreza «medida según el fin asignado por la naturaleza, es una riqueza enorme, pero una riqueza no limitada es una pobreza enorme» (*S.V.* 25)[30], y quien satisfaga las necesidades básicas para la vida (hambre, sed y frío) «puede competir incluso con Zeus en cuestión de felicidad» (*S.V.* 33)[31]

Sabemos por testimonio de su fiel amigo Metrodoro de Lampsaco (autor de una obra perdida titulada *Sobre la mala salud de Epicuro*[32]) que Epicuro estuvo enfermo de la vejiga hasta su muerte[33], que vomitaba dos veces por día, y que estando diez años inmovilizado en su lecho se trasladaba en una rústica silla de ruedas[34] (que había mandado a construir el propio Metrodoro), pero que pese a estas adversidades, conservaba una simpatía y trato afectuoso con los amigos[35], ansiosos todos por llevarse

---

30 «Ἡ πενία μετρουμένη τῷ τῆς φύσεως τέλει μέγας ἐστὶ πλοῦτος· πλοῦτος δὲ μὴ ὁριζόμενος μεγάλη ἐστὶ πενία».

31 «[...]ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἔξειν κἂν <Διὶ> ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιτο». Cfr. Vara, José. *Op. cit.*, p. 115.

32 D. L. *X*, 7.

33 «καὶ ἀλγηδόνες ἐνῆσαν τῶν ἐπὶ τὴν τελευταίαν ἡμέραν ἀγουσῶν. σὺ οὖν, ἄν τι γένηται, τὰ παιδία τὰ Μητροδώρου» [=«En efecto, hoy que te escribo esta carta, hace siete días que no me ha salido nada de orina y continúan los dolores que llevan a uno al final de sus días. Por ello si pasa algo, cuida a los hijitos de [nuestro difunto amigo] Metrodoro»], Filod. Πραγματεῖαι XXXI Diano (= 177 *Us.*, 77 *Arrigh.* y frag. 36 en Vara). Cfr. Vara, José. *Op. cit.*, p. 114.

34 Cfr. Fernandez-Galiano, M. «Epicuro y su jardín» en *Historia de la Ética I, De los griegos al renacimiento*. Victoria Camps (ed.), Crítica, Barcelona, p. 252.

35 «οἷός τέ εἰμι, ἐὰν μὴ ὑμεῖς πρός με ἀφίκησθε, αὐτὸς τρικύλιστος ὅποι ἂν ὑμεῖς καὶ Θεμίστα παρακαλῆτε ὠθεῖσθαι.» [=«Soy capaz, si vosotros no llegáis hasta aquí, de lanzarme yo mismo, rodando hacia abajo, hacia arriba y hacia los lados, adonde me llaméis vosotros y Temista»]. Cfr. D. L. *X*, 5 = 125 Us.,

al maestro a sus ciudades natales. Eran amigos venidos no sólo de Mitilene o Lampsaco, sino de todas partes del mundo como la milenaria Egipto, o las no muy lejanas Fenicia y Asia.

Decían sus discípulos que la vida de Epicuro «comparada con la de los demás hombres en cuestión de delicadeza y capacidad para contentarse con lo suyo podría ser considerada un prodigio» (*S.V.* 36)[36], porque pese a su frágil constitución física era un hombre de una muy fuerte sensibilidad (corporal y espiritual) que para algunos estaba ligada a un tipo de personalidad médica y casi mesiánica en los asuntos de la vida. A diferencia de estos discípulos que lo consideraban su «salvador», él mismo se veía simplemente como alguien Ἐπίκουρος, «que viene al auxilio» de los amigos, y de ahí que su nombre (o más probablemente su apodo) fuese precisamente *Epicuro*.

Pasó su niñez con las limitaciones económicas propias de cualquiera de los colonos instalados en Samos y al igual que su padre fue campesino y más tarde maestro, caracteres de su vida que con toda seguridad permanecerán indisolublemente ligados al cultivo de su «jardín» de hortalizas y a la enseñanza en su «escuela».

Dicen que el magisterio de aquel entonces era mal visto como signo de bajeza. Pero el pueblerino Epicuro jamás fue presa de la vergüenza y, siguiendo en ejemplo a su padre, tuvo también que ganarse la vida trabajando como maestro (de gramática) en una escuela elemental y según lo calumnian «por un mísero salario»[37]. Respecto a su

51 Arrigh., y frag. 25 en Vara, cfr. Vara, José. *Op. cit.*, p. 112.

36 *Ibíd.*, p. 101.

37 D. L. X, 4: «καὶ σὺν τῷ πατρὶ γράμματα διδάσκειν λυπροῦ τινος μισθαρίου»;

madre sabemos que el filósofo la amaba fervientemente: de niño la ayudaba en sus trabajos como «curandera espiritual» purificando juntos las paupérrimas casuchas de los aldeanos (que la maldad de algunos escritores antiguos la ha calumniado como «bruja» y a él como «aprendiz de hechicería»)[38], y cuando adulto dándole consejos y apaciguando sus preocupaciones[39].

En tiempos en que el exilio, la persecución y el temor eran lo habitual en la Grecia helenística jamás perdió su buen humor; al contrario, desde joven enriqueció su sana alegría junto a su amigo Menandro cuya ciega pasión por la felicidad del hombre los unía fraternalmente a ambos[40]. De ahí su vocación por la amistad a toda costa, pero no cualquier amistad sino aquella que inmortaliza al hombre por medio de una alegre vida en comunidad (φιλία), la comunidad de un «Jardín» (κῆπος) que ha aprendido de su maestro que el único sentido (y fin) de nuestras vidas es la felicidad, pues:

> «La amistad recorre la tierra entera proclamando a todos nosotros que despertemos ya a la felicidad» (*S.V*. 52).[41]

Su planteamiento central está indudablemente regido por esa preocupación ética fundamental: ofrecer a todo hombre la felicidad, la eterna felicidad. Por eso Epicuro

---

y también según Hermipo, cfr. *Ibíd*, 2.

38 «καὶ γὰρ σὺν τῇ μητρὶ περιόντα αὐτὸν ἐς τὰ οἰκίδια καθαρμοὺς ἀναγινώσκειν». *Ibíd*. Diógenes Laercio mismo lo niega, sosteniendo que se trataría simplemente de una de las tantas difamaciones que se hicieron contra Epicuro en la antigüedad, quizás por autoría del estoico Posidonio, Diotimo, Nicolás, Soción y Dionisio de Halicarnaso. Cfr. *Ibíd.*, 4.

39 *Etp. Matr.* (=*Epis. frag*. 72 Ad Matrem en *Arrigh*.)

40 Cfr. Estrabón, XIV, 638 en Vara, José. *Op. cit.*, p. 9.

41 «Ἡ φιλία περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν.»

es cada día un hombre feliz y enseña a los demás (como a su madre) a serlo también: «ten en cuenta que cada día avanzamos hacia la felicidad»[42]. De ahí que incluso en sus últimas horas de vida, este enfermizo maestro –asistido por sus amigos, discípulos y familiares– se meta en una tina de agua caliente, beba un vaso de vino y aconseje a sus seguidores (aristócratas y plebeyos) a vivir y morir fieles a las máximas de la verdadera filosofía[43]. Pero antes de expirar no olvida enviar a cada uno de sus queridos amigos (Idomeneo, Heródoto, Temista…) una última carta con este mismo tenor:

> «En este día que es el más feliz y al mismo tiempo él último de mi vida, te escribo estas líneas: continúan aún mis fuertes dolores de vejiga e intestino, como no puede haberlos más graves en el mundo. Pero enfrento todo esto con la alegría de mi alma, al recordar nuestras pasadas conversaciones filosóficas. En fin, tú que ya desde la infancia te dedicaste a mi y a la filosofía, cuida ahora de los hijitos de [nuestro difunto amigo] Metrodoro» (*Ept Idom.*).[44]

---

42 *Etp. Matr.*: «τίθει δ' αὖ τ[οὐναντίον] καθ' ἡμέρα[ν χρήσιμ]όν τι ἡμᾶς π[ροσκ] τωμένους εἰς [τὸ ακρ]οτέρω τῆς ε[ὐδαιμ]ονίας προβαί[νειν».

43 D. L. *X*, 15-16. Epicuro habría muerto tras catorce días de sufrimiento de un padecimiento llamado «mal de piedra» que le impedía orinar: «τελευτῆσαι δ' αὐτὸν λίθῳ τῶν οὔρων ἐπισχεθέντων, ὥς φησι καὶ Ἕρμαρχος ἐν ἐπιστολαῖς, ἡμέρας νοσήσαντα τετταρεσκαίδεκα» (=frag. 47 Krohn).

44 «τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευτῶντες ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί· στραγγουρικά τε παρηκολούθει καὶ δυσεντερικὰ πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους· ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ· σὺ δὲ ἀξίως τῆς ἐκ μειρακίου παραστάσεως πρὸς ἐμὲ καὶ φιλοσοφίαν ἐπιμελοῦ τῶν παίδων Μητροδώρου». Cfr. D. L. *X*, 22 (ΠΡΟΣ ΙΔΟΜΕΝΕΑ) (=138 *Us.*, =52 *Arrigh.* y =frag. 30 en Vara). Cfr. Vara, José. *Op. cit.*, p. 112-113, y en especial Jufresa, Montserrat. *Op. cit.*, p. 93.

Ciertamente Epicuro fue «un dios entre los hombres»[45] porque con su figura y doctrina ejemplar trajo a sus contemporáneos no sólo un modelo estético (de las αἰσθήσεις) de vida carnal, sino también un εὐαγγέλιον, una «buena nueva», una verdad práctica para vivir feliz en este mundo terrenal. Y por ello su nombre gozará durante la antigüedad de gran fama y de adeptos para su tranquila escuela[46], albergue de hombres conversos a esta secta, intentando ellos mismos ser como su maestro artistas de la existencia, modo de vida empapada por una filosofía materialista, hedónica, ascética y psiquiátrica del alma, como veremos a continuación.

§ 2.2. Origen y principios de su filosofía

Dentro del conocido testimonio que Diógenes Laercio recoge del epicúreo Apolodoro, quien al parecer escribió una obra llamada *Vida de Epicuro*, se nos transmite el dato de que Epicuro llegó a la filosofía por la incapacidad de los gramáticos para explicar el sentido del término «*Caos*» en Hesíodo[47]. También están las ya mencionadas referencias de haber sido joven alumno del platónico Pánfilo u oyente del académico Jenócrates, como dice Demetrio de Magnesia[48].

---

[45] Aunque la expresión pertenezca a Aristóteles (*Política*, Γ 13.1284 a 3-11), hemos recogido la idea del título del libro de J. Salem. V. Salem, Jean. *Tel un dieu parmi les hommes*. Vrin, Paris. 1889.

[46] V. Wolf, Francis. «Maîtres et disciples» en *Les Épicuriens*. Magazine Littéraire, N° 425, novembre 2003, Paris, pp. 36-38.

[47] «Ἀπολλόδωρος δ' ὁ Ἐπικούρειος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τοῦ Ἐπικούρου βίου φησὶν ἐλθεῖν αὐτὸν ἐπὶ φιλοσοφίαν καταγνόντα τῶν γραμματιστῶν ἐπειδὴ μὴ ἐδυνήθησαν ἑρμηνεῦσαι αὐτῷ τὰ περὶ τοῦ παρ' Ἡσιόδῳ χάους». D. L. *X*, 2.

[48] Cic. *De nat. deo*. I, 72-73 y D.L. *X*, 13-14.

Gassendi, por su parte, basándose en Apolodoro sostiene que Epicuro aprendió de los aristotélicos Lisífanes y Praxífanes[49] y sospecha que también pudo haber sido oyente de Demócrates, o haber tenido como guía epistolar a Metrodoro de Quíos, filósofo que al parecer fue discípulo de Demócrito y contemporáneo de Diógenes el Cínico[50].

Nausífanes, en todo caso, ocupa mayor atención en el misterio de la formación filosófica de Epicuro. Pitagórico, maestro de matemática jonia, retórica, asuntos literarios y probablemente discípulo de Demócrito y Pirrón, Nausífanes transmitió en la isla de Teos quizás estas dos corrientes –atómica y escéptica– a Epicuro quien, no obstante, lo apoda en sus cartas (p. ej. *Ept. Euril.*) de «molusco», «iletrado», «impostor», «meretriz»[51]; en suma, «sofista»[52]:

> «En fin, ¡váyase al cuerno! Pues él [Nausífanes], exactamente igual que muchos otros esclavos, se ocupaba de dar a luz esa jactancia de pico que es la sofística […] estas cosas lo arrebataron al exceso de llamarse mi maestro».[53]

Es decir, ninguno de los filósofos nombrados aparece claramente como mentor de Epicuro, lo cual hace difícil determinar con precisión los antecedentes históricos de su formación filosófica en razón de la precariedad de

---

49 D. L. X, 13 y GASS. *Op. cit.* I, p. 37.

50 GASSENDI. *Ibíd.*, I, p. 39, 43.

51 «πλεύμονά τε αὐτὸν ἐκάλει (fg. 236 Us.) καὶ ἀγράμματον καὶ ἀπατεῶνα καὶ πόρνην», D. L. X, 8.

52 La asociación del término «sofista» al de *prostituta* está ya presente en Sócrates, cfr. JENOF. *Memorables*, I, VI, 11-13.

53 «Ἀλλ' ἴτωσαν· εἶχε γὰρ ἐκεῖνος ὠδίνων τὴν ἀπὸ τοῦ στόματος καύχησιν τὴν σοφιστικήν, καθάπερ καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ἀνδραπόδων. […] καὶ ταῦτα ἤγαγεν αὐτὸν εἰς ἔκστασιν τοιαύτην, ὥστε μοι λοιδορεῖσθαι καὶ ἀποκαλεῖν διδάσκαλον». D. L. *Ídem.* 7-8 (= frag. 113 Us. = frag. 17 en VARA, *op. cit.* p. 110.)

las fuentes y por lo controversial de la información que otorga la doxografía antigua. En todo caso, a pesar de sus rotundas y reiteradas negativas, quizás no sea del todo falso que Epicuro haya llegado a ser discípulo de cada uno de estos filósofos.

Sin embargo, su sentimiento de insatisfacción e inconformismo por aprender verdadera filosofía es también uno de los rasgos más insistentes en los testimonios y en la propia fisonomía de su pensamiento filosófico. Vimos ya cómo en su paupérrima condición durante la adolescencia se las tuvo que arreglar a su modo. Y aunque inquieto por aprender y conocer sabios, aprovechando seguramente su estadía en Atenas como efebo para curiosear de lejos una que otra vez la Academia y el Liceo, parece nomás que fueron sus solitarias lecturas de Demócrito[54], Aristóteles y otros fundamentales de la época, junto al esfuerzo personal por utilizar sus sesos para pensar las cosas, los que formaron aquel espíritu *autodidacta* que caracterizará a su pensamiento y libertad de acción[55].

Pero como los demás filósofos helenísticos (Zenón de Citio, el estoico y Pirrón de Elis, el escéptico), Epicuro de Samos no deja de ser deudor de su tradición[56]. Al grado de madurez filosófica de su tiempo le supone una larga

---

54 D. L. X, 2-3, 13.

55 V. Morel, Pierre-Marie, «Une philosophie de la liberté» en *Les Épicuriens*. Magazine Littéraire, N ° 425, novembre 2003, Paris, pp. 33-35.

56 En este punto, nos adscribimos a la idea de continuidad de la filosofía griega y su humanismo inherente planteada ya por R. Moldolfo, y que nos recuerda Blanca Quiñonez: «partimos de la suposición de que en el pensamiento griego hay una continuidad trazada por la idea de la filosofía, concebida no únicamente como una actividad racional sino también como una preocupación por el establecimiento de un límite o medida en el obrar humano». Cfr. Quiñonez, Blanca. *El sentido de la filosofía de Epicuro y su conexión con el Protréptico de Aristóteles*. Universidad Nacional de Tucumán, 1999 (Tesis Doctoral), p. 15.

historia de pensamiento, de la cual quizás ningún griego estuvo plenamente consciente, pues si la legendaria figura de un poeta como Homero era cada vez más remota así también las ideas de los primeros físicos (sólo relativamente nombrados desde Tales, Anaximandro y Anaxímenes) eran difícilmente discernibles. La ola posterior de los presocráticos (Pitágoras, Jenófanes, Parménides, Heráclito, Anaxágoras, Demócrito, Empédocles y sus respectivos discípulos) y la de los sofistas (Protágoras, Gorgias, Pródico, etc.), previos todos a la llegada del gran Sócrates y su fiel discípulo Platón, maestro de Aristóteles, eran ya consideradas por ese entonces como clásicas.

En todo caso, por la época de Epicuro circulan todavía con fuerza las ideas de Platón (pese al anunciado desastre político de Grecia) en competencia con las de un Aristóteles científico, pero siempre con el peso incuestionable de Sócrates, el maestro. Y así, también están a la mano las doctrinas de otras escuelas nacidas también del embrión socrático: el cinismo de un Diógenes de Sínope (alumno de uno de los discípulos más antiguos de Sócrates, Antístenes) que se da el gusto de rechazar las tentaciones de un Alejandro Magno; el mutismo discursivo de Pirrón anterior a Epicuro y Zenón, escéptico que –como reconoce Nietzsche[57]– ante la imprudencia de emitir aseveraciones categóricas sobre la realidad prefiere la vulgaridad e ir a vender cerdos de la India en el mercado. Se hallan presentes también el grupo de seguidores de Arístipo de Cirene, los cirenaicos, no faltando por supuesto a ningún banquete o glotonería anunciada; asimismo, los matemáticos de Megara a la cabeza de Euclides o la

[57] Cfr. Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder*, en: *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*, Herder, Barcelona, 1990, p. 82-88, *apud* Textos del Diccionario Herder de filosofía.

pequeña escuela de Elis fundada por Fedón y a la postre reubicada por Menedemo en Eretria[58]. Es indudable que Epicuro conocerá a cabalidad toda esta herencia filosófica, y más aún con el traslado desde su pequeña provincia hacia la gran metrópoli de Atenas, el útero de los filósofos.

Pero de toda esta tradición de pensamiento, serán fundamentalmente las escuelas platónica y aristotélica las decisivas para la configuración de la filosofía de Epicuro. Junto a aquel inquebrantable empeño por la felicidad del hombre, su polémica con Platón y Aristóteles (y no con el estoicismo como comúnmente se creyó) será la piedra de toque fundamental que lo llevará a reformar radicalmente la filosofía tradicional de su tiempo.

Este esfuerzo se traducirá en la reforma de Epicuro al antiguo atomismo democríteo (duramente criticado por Platón) y la ligazón de la ética con la física: a partir de su enfrentamiento con la metafísica idealista (el mundo de las «formas») y física finalista platónica (la teoría del «mejor posible»), la física atomista asumirá en sus manos y por vez primera el estricto carácter materialista y mecanicista de un verdadero atomismo; pero inversa y simultáneamente, siguiendo al modelo platónico (la unidad entre naturaleza y conducta individual) la ética logrará coherencia plena con la física[59]. En efecto, la opción de Epicuro por el materialismo obedece siempre y en primer término a motivos de carácter ético-moral, no teóricos[60].

---

58 V. Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*. Losada, Buenos Aires, 4ª ed., 1959, p.172.

59 Cfr. Pesce, D. *Introduzione a Epicuro*, Laterza, Roma-Bari, 2ª ed., 1985, pp. 8, 159 y 164-165.

60 «La teoría materialista de los átomos se adecuaba magníficamente con la

Por lo demás, la influencia de Aristóteles en la configuración de su sistema es un hecho evidente[61]. Hereda de este gran pensador la orientación, en cierto modo, *científica* de la filosofía que exige, entre otras, la necesidad de dar cuenta de la realidad externa a través de una teoría «sensista» o «sensualista» del conocimiento; pero también en el ámbito de la ética su filiación con Aristóteles es decisiva para la construcción de un discurso sobre la acción humana capaz de enfrentar a una época teñida por la indigencia moral y política.

En efecto, y en opinión de los expertos[62], gracias al ya clásico estudio de E. Bignone (*L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*[63]) sabemos que Epicuro conoció las obras del primer Aristóteles, juvenil y platonizante, en especial su *Protréptico o exhortación a la filosofía* (hoy perdido pero que en su tiempo gozó de gran fama), asimilando no sólo sus contenidos fundamentales, sino precisamente aquella forma personalizada de la psicagogía filosófica: la exhortación[64]. Pero también sabemos (con C. Diano, Ph. Merlan, D. J. Furley, H. Krämer, P. Moraux) que Epicuro conoció al Aristóteles definitivo[65], empirista, crítico de Platón, Demócrito y

perspectiva moral y social del filósofo, que anteponía siempre el individuo a la sociedad como los átomos son anteriores a los cuerpos, compuestos y descompuestos sin fin por ellos», cfr. García Gual, Carlos. «Epicuro, El liberador». Estudios Clásicos, 1970, p. 387. [Versión electrónica]

61 V. Fallot, Jean. *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*. Einaudi, Torino, 1977, 3ª ed. (Traduzione italiana), pp. 103-109.

62 Es el caso del fallecido Domenico Pesce, erudito italiano y autoridad en los estudios sobre epicureísmo, cuya obra realiza un resumen y valoración crítica de la obra de E. Bignone como imprescindible para los estudios sobre filosofía griega. V . Pesce, Domenico. *Op. cit.*, pp. 28-36.

63 Bignone, Ettore. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. La Nuova Italia, Firenze, 1936, (2 Vols.)

64 V. Quiñonez, Blanca. *Op. cit*. pp. 15-28.

65 Cfr. García Gual, Carlos. *Epicuro*. Alianza. Madrid, 1983, p. 51.

otros, y que gracias a este pensador sostuvo un diálogo constante y renovado entre la vieja filosofía y los nuevos problemas surgidos en el terrible escenario helenístico.

Pero quizás resulte más palmaria la respuesta de Epicuro a la turbulencia ético-moral de su época si se repara –como bien sostiene M. Onfray[66]– en que además de pertenecer su filosofía a la corriente llamada por Diógenes Laercio «itálica», heredar la tradición de pensamiento atomista, polemizar con Platón, y ser fuertemente influenciado por Aristóteles, confluye esta otra gran vertiente del pensamiento helénico: el grupo de las filosofías cínica, cirenaica y, en especial, psicoanalítico-sofista.

En efecto, a la síntesis que opera Epicuro con la teoría de la percepción de Aristóteles, el materialismo ontológico del átomo y el vacío de Demócrito, la reforma al hedonismo tradicional de Arístipo (la diferencia de placeres en *movimiento* y placeres en *reposo*), la rígida práctica ascética de Diógenes el Cínico, se adhiere este elemento decisivo en la configuración de su filosofía: el poder curativo del alma por la palabra, el psicoanálisis, creado por vez primera en el siglo V a.C. por el sofista Antifón[67].

Se conoce de este sofista un libro titulado *Sobre la interpretación de los sueños*, que fue hasta la edad imperial texto clásico sobre el tema, y cuya tesis central era la interpretación simbólica de los sueños, y también otro denominado *Arte contra la aflicción*. Muy probablemente

66 Cfr. Onfray, Michel. *Art. cit.*, p. 25.

67 Onfray al respecto nos dice: «Epicure a une dette envers les Sophistes, précisément Antiphon d'Athènes, un inconnu qui invente la psychanalyse au v^e^ siècle avant J.-C.» [=«Epicuro tiene una deuda con los Sofistas, en particular con Antifón de Atenas, un desconocido que inventa el psicoanálisis en el siglo V a.C.»] *Ibíd*.

influido por la corriente hipocrática y en cierto grado por algunas doctrinas pitagóricas, sus obras debieron ser el resultado de sus curaciones psiquiátricas a través de la palabra (terapias verbales, asociaciones de palabras) a sus pacientes que acudían al ágora de la ciudad de Corinto[68].

Epicuro aparece entonces no sólo como filósofo materialista, sensista, hedonista y asceta, sino también como psiquiatra, «médico del alma»[69]. Este aspecto específico de su doctrina, condicionado por la interpelación moral de su tiempo (la obtención de seguridad personal), unido a su ardor crítico contra todo sistema pretendidamente absoluto y veritativo, será el que defina la orientación antireduccionista, adogmática, combativa y curativa de su programa filosófico: la liberación del hombre de las enfermedades que producen la estupidez política y religiosa.

Pero para acercarnos un poco más al surgimiento y desarrollo científico-filosófico de su pensamiento es importante referir algunas de estas condicionantes sociales y culturales de la nueva civilización helenística, pues en este contexto, y junto a las demás corrientes helenísticas, la filosofía de Epicuro adquiriere, según los expertos en el tema, un alto nivel de sistematización en comparación con las filosofías precedentes de la época clásica.

Siguiendo, por ejemplo, la explicación que ofrece el helenista D. Sedley[70], la filosofía se habría vuelto un saber

---

68 V. Melero B., Antonio. *Sofistas. Testimonios y fragmentos: Antifón*. Gredos, Madrid, 1996, pp. 327-393.

69 V. Salem, J. *Op. cit*.

70 Cfr. Sedley, David. *Atomismo ed epicureismo*, Interviste col professore D. Sedley (7-3-1988). A este respecto presta también una gran utilidad la exposición de las filosofías helenísticas de Wilhelm Windelband en su *Historia de la filosofía II: La filosofía helenístico-romana*. Robredo, México, 1841, pp. 19-108.

especializado recién en la época helenística. Según este profesor inglés las escuelas de Platón y Aristóteles eran centros culturales en el sentido amplio del término, y allí la filosofía ocupaba sólo una parte de sus actividades (junto a la matemática, la astronomía, la filología, etc.) Sólo cuando en el periodo helenístico la investigación científica se traslada hacia Alejandría de Egipto, se habría podido desarrollar en rigor una filosofía especializada que en adelante se torna exclusivamente estudio teórico y conceptual.

Además, tras el derrumbe de las poleis y la inestabilidad político-social del Helenismo, las filosofías helenísticas obedecerían –en opinión también de este experto– a la necesidad imperiosa de ofrecer a sus sectarios un sistema de explicación completo, una visión holística de la estructura del universo, del conocimiento y fundamentalmente de cómo comportarse en el mundo, qué esperar de él y cómo hacerle frente.

A esto podríamos agregar la crisis de la relación Polis/Metafísica, que durante el periodo histórico anterior había constituido el interés supremo de las propuestas filosóficas, específicamente los modelos platónico y aristotélico. La saturación metafísica, el cansancio político y la imposibilidad fáctica de revertir los hechos, habrá de determinar en cierta medida la reacción de la filosofía helenística: el lento abandono de la metafísica y del ideal sabio-gobernador, el desinterés y la cautela respecto a la política, y el desarrollo paulatino de las ciencias especiales y el cultivo de la interioridad subjetiva mediante el recogimiento ascético.

Heredero de la tradición de pensamiento helénico y condicionado por una atmósfera cultural y científica precisa, Epicuro recogerá entonces esta su historicidad y aquel cúmulo de sabiduría teórico-práctica, necesaria y suficiente, para montar un auténtico proyecto de liberación filosófica y vida de paz interior. Por ello en el origen de su filosofía hallamos reunidas, sistematizadas y relativamente conciliadas (aunque no eclécticamente) algunas de las posturas más enfrentadas de la filosofía antigua: encontramos a las filosofías pre-socrática, socrática y post-socrática formando un todo armónico, global y compacto[71].

Ahora bien, si sistematizar es dar unidad de sentido, orden, articulación y jerarquía conceptual a una heterogeneidad teórica dispersa, veremos que el eje que organiza el bagaje teórico del materialismo, empirismo, hedonismo, ascetismo y psicoanálisis, y que sustenta los planteamientos de Epicuro será justamente aquella constante preocupación suya por otorgar a los hombres una sólida doctrina que –tanto en el orden de la vida como en el orden del pensamiento– conduzca a la tranquilidad de ánimo: la felicidad.

Este ideal impulsa entonces a Epicuro a presentar un pensamiento compacto y sistemático que responda a los intereses últimos de su doctrina: consideraba apropiado estudiar la filosofía bajo el criterio de lo suficientemente mínimo e indispensable para la obtención de felicidad, y por ello rechazaba la erudición innecesaria, la lógica y la dialéctica, considerada esta última como una especie de verborragia superflua.

---

[71] Para una exposición completa y detallada sobre este tema, véase las obras citadas de J-F. Balaudé, M. Onfray, J. Salem, J. Fallot, W. Windelband, y en especial D. Pesce.

A diferencia de los estoicos y la tradición anterior que dividían la filosofía en física, lógica y ética, él estableció otra división que a la postre fue heredada por sus discípulos. Gracias a Diógenes Laercio sabemos que distinguió tres disciplinas esenciales en el estudio global de la realidad:

> «Διαιρεῖται τοίνυν εἰς τρία, τό τε κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικόν»[72]
> («[Epicuro] divide [la filosofía] en tres: la Canónica, la Física y la Ética.»)

En efecto, la *Canónica* (equivalente a una teoría del conocimiento), la *Física* (que trataba desde la- teoría del átomo hasta la teoría sobre el origen de los colores), y la *Ética* (que esclarecía temas como la felicidad, el placer, la libertad, etc.) fueron las áreas de reflexión que mantuvieron ocupados a los epicúreos. De ahí que cualquier iniciado en la escuela, y los propios escolarcas, debían empezar entonces su estudio del pensamiento de Epicuro por este orden: por los principios gnoseológicos y físicos del sistema, que al final del razonamiento armonizan con el hilo conductor de la ética, encontrando así su pleno sentido con los propósitos esenciales de la filosofía, que él calificaría de *eudaimónica*.

Siguiendo ese orden, veremos la gnoseología de Epicuro que articula de algún modo su ontología materialista, para analizar finalmente, y por separado, su ética, en la que se condensa el programa felicitario de todo su sistema.

Pero, antes hay que dilucidar la siguiente cuestión: ¿qué es lo que da unidad y sentido a su filosofía?

---

[72] D. L. *X*, 29-30.

Nietzsche es quien sugiere insistentemente la idea de que para comprender el propósito último de una filosofía (y por tanto de un filósofo) hay que atender a las aspiraciones morales últimas de sus creadores, pues desde ellas se vislumbra mejor el tejido, a veces difícil y enmarañado, del pensamiento filosófico[73].

Por su parte, Pierre Hadot[74], un actual clasicista, sugiere interpretar las construcciones filosóficas como totalidades íntimamente ligadas a la vida personal de los filósofos que las ostentan, pues según su opinión: «el discurso filosófico se origina en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa (...) Esta opción existencial implica una visión del mundo, y la tarea del discurso filosófico será revelar y justificar racionalmente tanto esta opción existencial como esta representación del mundo».

Para el caso de la filosofía antigua ambas orientaciones resultan muy valiosas y, hasta cierto punto, definitivas dado que el rasgo particular de la forma de reflexión antigua está determinado por el componente individual y de horizonte veritativo. Y además, como dice el propio Nietzsche, es con Sócrates que la filosofía reafirma no sólo su compromiso personal con el pensador sino que ahora adopta por vez primera un carácter predominantemente moral, o en todo caso moralizante.

El ciclo posterior de las filosofías clásica y helenística persigue este *espíritu* y los problemas contenidos en él: arrastra consigo el cúmulo de problemas socráticos y

---

73 Cfr. Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*: Sección primera, 6. Alianza, Madrid, 5ª ed., 1979, pp. 26-27.

74 Cfr. Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* FCE, España-México, 1998, p. 13.

ofrece salidas distintas (y a veces contradictorias) a la incógnita central planteada por aquel filósofo: «¿en qué consiste la felicidad?». Las respuestas ensayadas por las diversas corrientes de pensamiento constituyen el abanico de ofertas éticas de la filosofía antigua post-socrática.

Epicuro no es ajeno a este desafío, y de hecho en el corazón mismo de su filosofía late la pretensión ético-moral de respuesta a esta preocupación generalizada del mundo helenístico. Dijimos ya que su sistema estuvo dividido en tres partes (gnoseología, filosofía de la naturaleza y ética[75]) de las cuales la última es el horizonte vital de las otras dos. Estas aparecen en su doctrina[76] como la propedéutica reflexiva necesaria para el tratamiento de la ética.

Bajo esta idea vamos a aproximarnos al pensamiento de Epicuro: a partir del rastro de sus pretensiones éticas, expresado en el ideal eudaimónico que impregna toda su filosofía materialista, expondremos entonces su doctrina desde el punto de vista de la relación que hay entre la teoría del conocimiento y la física con la ética, en tanto que en esta última desembocan todos los planteamientos y en ella adquieren unidad y sentido.

§ 2.3. Metodología empírico-racionalista

El invaluable testimonio doxográfico de Diógenes Laercio (*X*, 27-28) permite hasta hoy determinar los escritos de Epicuro destinados a exponer su teoría del conocimiento: Περὶ κριτηρίου ἢ Κανών (*Sobre el criterio: el Canon*), Περὶ τοῦ ὁρᾶν (*Sobre la vista*), Περὶ ἁφῆς (*Sobre el tacto*), Περὶ

[75] D. L. *X*, 29-30.

[76] V. *Ept. Hdt.*, 37; *Ept. Phyt.*, 87.

εἰδώλων (*Sobre los simulacros*) y Περὶ φαντασίας (*Sobre la representación*).

Sin embargo, ninguno de estos libros ha sobrevivido para presentarnos con exactitud la teoría del conocimiento de Epicuro. Frente a este vacío documental, la reconstrucción de su gnoseología se basa en las fuentes de que se dispone, pero también en las configuraciones generales (históricas, culturales y metodológicas) que subyacen a la tradición griega de pensamiento filosófico y que, en último caso, sirven de orientación al momento de comprender el sistema epicúreo[77].

En efecto, partiendo de esta última idea, debe recordarse que el conocimiento para los filósofos griegos en general consistió en ὅλος [hólos], una visión general y unitaria de la totalidad de las cosas, lo cual explica que comúnmente se llame «holistas» a sus sistemas y que el filósofo sea συνοπτικός [sinoptikós] «el que sabe mirar muchas cosas en unidad»[78].

Pero el modo cómo se logre una visión holista de la realidad constituye la primera de las divergencias entre

---

77 Para la exposición de este punto recogemos las interpretaciones de la gnoseología epicúrea que ofrecen Jean-François Balaudé: *Lettres, maximes et sentences* (Traduction, introduction et commentaires). Le Livre de Poche, Paris, 1994, pp. 30-48 y *Le Vocabulaire d'Épicure*. Ellipses, Paris, 2002; Carlos García Gual: *Epicuro*. Alianza, Madrid, 1983, pp. 82-89; Graziano Arrighetti: «Epicuro y su escuela» en *Historia de la filosofía 2: La filosofía griega*. Siglo XXI, España, 11ª ed., 1982, pp. 297-314; Anthony Long: *La filosofía helenística*. Rev. Occ., Madrid, 1975, pp. 31-39; Jean Fallot: *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*. Einaudi, Torino, 3ª ed., 1977; Domenico Pesce: *Introduzione a Epicuro*, Laterza, Roma-Bari, 2ª ed., 1985, pp. 49-56; y el inteligente análisis de F. M. Cornford: *Principium Sapientiae*. Visor, Madrid, 1987, pp. 27-47 (Capítulo 2: Epicuro).

78 V. Reale, Giovanni. *Por una nueva interpretación de Platón*. Herder, Barcelona, 2003, p. 844.

sus sistemas. Y ello depende en gran medida de aquello que estos filósofos consideren como fuente última de conocimiento. En este punto, el helenista F. M. Cornford ha distinguido dos tradiciones opuestas de pensamiento gnoseológico griego: la llamada teoría empírica y la tradición inspirada de conocimiento[79]. En su versión filosófica corresponden al empirismo y racionalismo antiguos, modelos de pensamiento en los que se ajustarían de uno u otro modo casi todas las teorías del conocimiento filosófico griego, a excepción del epicureísmo, pues según este erudito aquellas dos corrientes confluyen más bien en la epistemología epicúrea, esquema de pensamiento post-aristotélico que expresa la mutua coexistencia de ambas a lo largo y final de la historia de la filosofía griega.

Ahora bien, se señala tradicionalmente que la teoría del conocimiento de Epicuro es «sensualista» por poner a la percepción sensorial como sustento básico del conocimiento. Esto es aceptable si se entiende que conocer es *reducir* todo a la actividad perceptiva de los órganos sensoriales. Pero Epicuro no acomete un reduccionismo epistémico de este tipo, pues aunque él afirme que los sentidos son en última instancia el fundamento del conocimiento, no por ello sostendrá que sean la *única forma* de acceso a la realidad. Existe según él una otra vía que podemos calificar de «racional», en tanto que para su sistema la mente goza también de una cierta capacidad para aprehender el fundamento interno de las cosas.

[79] Se trata de ideas surgidas en el seno de la religión y que subyacen a la tradición filosófica griega. El rasgo común a ambas es la creencia del poeta-adivino capaz de «viajar» con su *alma* a otros mundos que se traduce en la confianza depositada por el filósofo en el poder de la *razón* que puede «ver» los secretos últimos de la realidad y «contemplar» la inmensidad del cosmos. Cfr. Cornford, F. M. *Op. cit.* (5. El vidente, el poeta y el filósofo), pp. 82-113.

Sin duda, su pensamiento está atravesado por aquellas dos tendencias griegas que configuran su teoría del conocimiento; no obstante, en base a las exigencias intrínsecas de su propia filosofía, la «aplicación» de la una y la otra a dimensiones específicas de la realidad permiten a Epicuro dar cuenta del modo de acceso cognitivo a las cosas. Veamos rápidamente esto con un ejemplo de su sistema: la física del átomo.

Epicuro, siguiendo en lo fundamental a Demócrito, sostiene que la realidad consiste en vacío (κενόν) y átomos (ἄτομοι) en incesante movimiento[80]; es decir *materia* (en latín) tangible para la sensibilidad y comprensible para la razón. A partir de esto deduce la φύσις del mundo objetivo como el resultado de una dinámica efectiva de unidades mínimas de realidad material, es decir: 1) los cuerpos son átomos o agregados de átomos (los «mínimos»), y por eso nada nace de la nada, y nada vuelve a la nada, 2) el universo es infinito e ilimitado en tiempo y espacio, eterno e inmutable, 3) los mundos son también infinitos e innumerables, 4) el movimiento eterno de los átomos obedece a su peso y al vacío, 5) los átomos declinan (παρέγκλισις, *clinamen*) un poco de su trayectoria rectilínea[81] y en sus colapsos generan las cosas existentes, entre ellas la libertad humana.

Ahora bien, este razonamiento de Epicuro ha tenido que resolver antes una cuestión previa, y en consecuencia diferenciarse y enfrentarse a su precursor Demócrito[82]:

80 *Ept Hdt.*, 38-44.

81 Cfr. Lucr, *De re. Nat.* II, 290.

82 Para una exposición detallada y sistemática sobre este tema consúltese la tesis de Marx, trabajo que mantiene en lo fundamental su validez y actualidad. Marx, Karl. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (Tesis doctoral). Premia, México, 3ª ed., 1981.

¿cómo explicar racionalmente el mundo, sus principios, sin recurrir a una explicación dualista de carácter puramente metafísica? Su respuesta es que los átomos no son εἰδέαι (formas, ideas,) sino οὐσία (sustancia), y que estas realidades materiales, productoras de realidad, las conocemos por la mente. En otras palabras, ante la necesidad de ofrecer una explicación mecanicista y atomista del mundo, Epicuro se ve obligado a afirmar una gnoseología empírico-racionalista, que de cuenta del mundo exterior tanto en sus principios últimos como en sus expresiones más visibles. Lo contrario implicaría afirmar o que el mundo es incognoscible (Pirrón) o que obedece a principios puramente metafísicos (Platón).

En efecto, su gnoseología mantendrá en lo sucesivo el equilibrio de un fino «empirismo» y necesario «racionalismo», escudo ambos de resistencia contra el escepticismo y los excesos del racionalismo.

En esta combinación muy sui generis de las fuentes del conocimiento, Epicuro añade una fundamental división de los objetos según el criterio de lejanía y proximidad perceptiva[83]: distingue aquellos que están «cerca», πρόδηλα («objetos completamente evidentes»), de los que podemos formarnos una «visión clara» o percepción; aquellos que son τά μετέωρα («lo que pasa en el cielo y bajo la tierra»), objetos imposibles de examinarse desde una corta distancia pero perceptibles; y finalmente ἄδηλα («objetos completamente imperceptibles») o fuera de la percepción, pero «visibles» por la mente. Sexto Empírico[84] nos ilustra de otro modo esta división al distinguir:

---

83 Cfr. Cornford, F. M. *Op.cit.*, p. 31.

84 Sext Emp, *Adversus Matemáticos*, VIII, 316-320, 145-147; *Esbozos pirrónicos*, II, 97-99 en Balaudé, J-F. *Lettres, maximes et sentences*, p. 32.

1. Objetos inmediatamente percibidos, se los conoce sin ninguna inferencia.
2. Objetos que no son inmediatamente percibidos, y que se dividen en:

   2.1 objetos que no pueden jamás ser directamente percibidos o conocidos por inferencia (por ejemplo: el número de estrellas)

   2.2 objetos que no pueden jamás ser directamente percibidos, sino que pueden ser conocidos por inferencia pero a partir de la percepción (por ejemplo: los átomos y el vacío)

   2.3 objetos que no son percibidos por el momento, sino que pueden ser percibidos en otro momento o en otro lugar. De sus signos puede conjeturarse su causa (por ejemplo: el humo como signo del fuego o la cicatriz como signo de una herida).

Percepción-inferencia es el registro compartido del conocimiento que Epicuro reconocerá como el eje troncal de su propuesta: el conocimiento se articula en niveles de complejidad que empieza en la actividad orgánica de los sentidos y culmina en la función privativa de la mente. De este modo, la gnoseología de Epicuro adquiere un valor integral psico-somático y por ello exige ser interpretada no sólo desde el punto de vista lógico sino también físico y psicológico. El resultado de esta articulación la encontraremos en el testimonio de Diógenes Laercio:

> «ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη, οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς

> φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας· λέγει δὲ καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἡρόδοτον ἐπιτομῇ καὶ ἐν ταῖς Κυρίαις δόξαις·»[85]
> [«en el Canon dice Epicuro que los criterios de verdad son las sensaciones, las prolepsis y las afecciones; pero los epicúreos añaden las proyecciones representativas del entendimiento. Esto mismo dice en la Carta a Heródoto y en las Máximas Capitales.»]

En efecto, se trata de 4 momentos específicos de un mismo proceso que no sólo dan respuesta a la relación sensación/entendimiento, sino que involucran la totalidad de funciones y capacidades del hombre, y se constituyen en criterios de conocimiento distintos y complementarios entre si: 1) αἰσθήσεις (*sensaciones*), 2) προλήψεις (*prenociones*), 3) πάθη (*afecciones*) y 4) φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας (*proyecciones representativas del entendimiento*). Veamos como opera cada una de ellas.

La primera, las αἰσθήσεις, ocupa dentro de este esquema un nivel fundacional del conocimiento. Desde un punto de vista físico, son átomos que brotan inicialmente como «efluvios» de otros átomos[86]. Gracias a una especie de πάλσις («martilleo interno») que no afecta su continuo movimiento en el vacío, los átomos desprenden desde su superficie una membrana o conjunto de sutiles átomos llamados εἴδωλα («imágenes», «ídolos» o «simulacros») que reproducen exactamente su «forma» material o aspecto corporal (forma, color y otras propiedades)

---

85 Cfr. Laercio, Diógenes. *Βίοι και γνώμαι των εν φιλοσοφία ευδοκιμησάντων*. Ed. H. S. Long, Oxford, 1964, *Βιβλίον Ι'*, 31.

86 Esta teoría de los «efluvios» fue formulada por vez primera por Empédocles, adoptada después por Demócrito, para ser recogida y perfeccionada por Epicuro. En el origen de la teoría de las sensaciones está por tanto la de los efluvios.

y que viajan a gran velocidad por el espacio exterior colisionando con cuerpos ajenos a ellos mismos[87].

Cuando estos pequeños átomos colisionan con los órganos sensoriales (bajo efluvios específicos correspondientes a cada uno de ellos) se produce entonces la 'sensación': un contacto –directo (tacto y gusto) o indirecto (vista, oído y olfato)– entre estos efluvios atómicos y el organismo compuesto humano, la ἄθροισμα. La sensación es la respuesta a este contacto, el contacto mismo, pues 'sentir' o 'percibir' es reaccionar de modo inmediato a las afectaciones, impresiones y estímulos provenientes del mundo exterior. Ciertamente, la sensación no es «algo» idéntico y estático, es más bien «acontecimiento». Es el resultado de la confluencia de los siguientes factores de percepción: objeto, efluvios, trayectoria de los efluvios, simulacros, órganos sensoriales, sujeto.

Las sensaciones son únicas, instantáneas y repetidas: su campo de acción es el presente y se agotan en él. Además surgen de la relación sujeto percipiente y objeto percibido, a una distancia determinada y en una circunstancia específica. Por ello, tienen carácter pasivo, pues el sujeto percipiente *recibe* con sus sentidos las impresiones de los objetos externos que lo rodean. Estos objetos imprimen su presencia en el mundo mediante los εἴδωλα, testigos reales de su existencia efectiva en el mundo. A esta sensación en acto, αἰσθήσεις, le corresponde una ἐφαισθεμα, que es propiamente la impresión sensible.

[87] En sentido estricto, los εἴδωλα reproducen el objeto en forma de 'imágenes' para la vista (e imágenes mentales tenues para el caso de la mente, cfr. *infra*), pues no corresponde al tacto, gusto, olfato y oído recibir imágenes sino 'impresiones' sensoriales.

Consideradas desde el punto de vista de la mecánica de la sensación y percepción (es decir, fuera de su relación con el sujeto percipiente), las sensaciones en sí mismas tienen un carácter excepcional y paradójico, pues son al mismo tiempo ἀληθές (verdaderas) y ἄλογος (irracionales). 'Verdaderas' porque a nivel cognitivo reproducen coherentemente el fundamento ontológico de los átomos, ofreciendo de este modo un acceso primario a lo «real»[88], e 'irracionales', no en el sentido de inconsistencia lógica sino en el hecho de ser independientes a las operaciones de la razón (su funcionamiento no precisa de la participación de la razón); asimismo, son anteriores a la memoria (μνήμη) y a la voluntad de conocimiento (ἐπιβολή τῆς διανοίας). En suma, las sensaciones son autosuficientes y es imposible que la razón y la voluntad intervengan en la actividad sensitiva, pues precisamente ellas son el resultado final de los actos de percepción continua.

Al ser físicas y funcionalmente independientes de cualquier acción cognoscitiva-volitiva de la mente, las sensaciones hallan entonces su validez y verdad en sí mismas, y por ello están exentas de error y falsedad. *A posteriori*, la mente llega a descubrir esta convicción mediante un acto reflexivo. Tres son los argumentos que confirman la solidez y consistencia de las sensaciones y que demuestran su imposibilidad de error[89]:

---

88 Es importante recordar la inequívoca identidad que los griegos establecen entre Ser y Verdad. La verdad aparece como predicado de las cosas: si algo 'es' entonces es 'verdadero', y viceversa, si algo es 'verdadero' es porque 'existe' o 'es'. Cfr. Balaudé, Jean-François. *Lettres, maximes et sentences*, p. 34.

89 Estos argumentos descansan en la premisa que sostiene la verdad ontológica de las sensaciones respecto del mundo de los átomos: las sensaciones son siempre verdaderas porque reportan la realidad de las cosas (los átomos). La realidad atómica es entonces indisoluble de la verdad.

1) Dos sensaciones del mismo género no podrían refutarse entre sí pues ambas tienen la misma validez, reportan lo 'mismo' y por ello se complementan[90],
2) Dos sensaciones distintas no pueden refutarse una a la otra porque ambas se mueven en campos de acción distintos,
3) La razón no puede garantizar la validez y verdad de las sensaciones, pues la propia razón se constituye en base al material suministrado por ellas, es un producto de la actividad sensorial. Por tanto, dudar la razón de una sola de las sensaciones es dudar de sí misma (auto-contradicción) [91].

Esta realidad y verdad intrínseca de las sensaciones dan constancia del mundo exterior y señalan el horizonte epistémico para toda adquisición posterior de conocimiento, pues no sólo constituyen el acto de 'sentirse' afectado por algo, sino también *sensum*, aquello que marca el 'sentido' o 'rumbo' verdadero.

No obstante, a veces nos parece que las sensaciones no corresponden a la veracidad de su objeto de referencia (p. ej. vemos *curva* una torre cuando en realidad es *cuadrada*) y entonces sospechamos que las sensaciones

[90] En caso contrario, si dos sensaciones del mismo género reportan de *modo diferente* entonces ya no son sensaciones del *mismo género*, sino de *distinto género*. La identidad de las sensaciones consiste por tanto en la identidad genérica de lo que reportan, que es su campo de acción 'real' y 'veritativa'.

[91] Viceversa: si se parte de la premisa contraria («las sensaciones se constituyen bajo los dictados exclusivos de la razón»), las consecuencias a seguirse serían contrarias a los principios del sistema epicúreo. Bajo esta premisa, el funcionamiento de las sensaciones dependería de un intelecto anterior que les otorgase su existencia y realidad, lo cual va en contra de la tesis atómica del mundo no-engendrado y prehumano que es el nudo mismo del materialismo. Con ello se correría entonces el riesgo de devaluar el mundo de la *physis* y escindir la realidad en dos (Platón).

están *equivocadas*. Epicuro advertía que se trataba de un engaño y ofrecía respuestas para ello: recordaba que además de ser imposible el error en las sensaciones, éstas daban cuenta al fin y al cabo sólo de los efluvios y no de los cuerpos de los cuales se desprenden. Por tanto, señalaba que la explicación para la falsedad y el error no debía buscarse en las sensaciones, sino en algo distinto a su constitución y funcionamiento.

En efecto, un argumento físico puede responder –según él– a por qué las sensaciones aparecen falsas. Se trata del conjunto de factores que inciden en el acto de percepción. La lejanía entre el sujeto percipiente y su objeto percibido, junto a las circunstancias de la percepción, son generalmente la causa de error de lo percibido: a veces los efluvios se distorsionan en el trayecto que recorren desde el objeto hasta los sentidos, deformando de este modo la figura que originalmente reproducían de un objeto. En este caso, un efluvio «distorsionado» deja de ser la copia fiel de su objeto, pues la fidelidad consiste en reproducirlo con exactitud. De ahí que jamás un auténtico simulacro, nacido de la sensación, pueda traicionar a su objeto de referencia; es lógicamente imposible.

Pero también puede acudirse a una explicación psicológica: el juicio que precipitadamente la razón agrega a las sensaciones es otra de las causas comunes de error, pues nos hace creer ingenuamente que las sensaciones se equivocan. Por ejemplo, no es lo mismo afirmar que una torre cuadrada *parece* curva a sostener categóricamente que *es* curva (cuando no lo es). Vale decir, no considerar con rigor las mediaciones que suponen a todo acto de conocimiento, entraña el riesgo de hacer del simple dato distorsionado de la realidad la realidad misma, de la mera posibilidad óntica la esencia ontológica efectiva.

En definitiva, la lógica del error consiste en confundir el momento preciso en que éste se produce; es decir, en creer (o juzgar) que su causa reside en la relación objeto-simulacro en lugar de simulacro-representación, pues la primera de ellas resulta imposible, en cambio la segunda se halla sujeta a variaciones y mudanzas.

Para evitar entonces confusión y garantizar al sujeto la verdad de sus sensaciones, Epicuro apelaba a la ἐνάργεια, al criterio de la «evidencia clara»[92]. Según él, este mecanismo permite validar la veracidad de las sensaciones respecto de sus objetos: consiste en que sensaciones claras dan certeza a sensaciones que aguardan *confirmación* de su claridad (τὸ προσμένον).

En esto es también decisiva la obligada referencia a las πάθη («afecciones»), criterio irrefutable de conocimiento. Estas son la respuesta inmediata a los sentimientos de placer y dolor que experimenta el organismo (tanto por vía de los sentidos como de la mente), y de este modo proporcionan una certeza práctica de nuestra presencia en el mundo; además son las que determinan nuestra conducta y acción[93]. Este criterio enlaza el plano ético con el gnoseológico, reafirmando la consistencia, verdad y validez de este último.

---

92 Aunque sobre este punto haya todavía discrepancias entre los expertos (ya que lastimosamente no han sobrevivido fragmentos suficientes para la reconstrucción de este tema), existe en todo caso cierto consenso teórico.

93 Asimismo, y en respuesta a la objeción de A. Long, las πάθη son la prueba contundente de que las sensaciones que tenemos son producidas por algo exterior a ellas. Es decir, el argumento que da consistencia a la exterioridad de las sensaciones hay que rastrearlo fundamentalmente en el plano ético y en menor grado en el físico, pero no en el lógico como desea Long. Cfr. Long, A. *Op. cit*, p. 31.

Pero dentro de esta gnoseología, cabe señalar también la función decisiva que cumple el alma en el proceso de conocimiento. Se trata de un alma constituida por sutiles átomos, unida indisociablemente al cuerpo, que al gozar de propiedades específicas y ejerciendo funciones orgánicas, psíquicas y mentales, constituye *la causa primera de la sensación*, de los actos de sentir.

La teoría sensitiva del conocimiento de Epicuro va a ser refirmada por su teoría psicológica del alma, de carácter también materialista[94]. Un ejemplo en relación al acto de ver puede arrojarnos una idea sintética de esta combinación aplicada al ámbito gnoseológico: no es la mente la que ve por los ojos, sino los ojos mismos los que ven; el alma es quien permite la concurrencia de la sensibilidad, de los órganos sensoriales y de la mente.

Ahora bien, la producción momentánea, única y repetida de sensaciones pasa a una fase superior del conocimiento: el surgimiento de las «προλήψεις», preconceptos o anticipaciones sensoriales-mentales.

El origen griego de este término es un neologismo forjado por el propio Epicuro, que luego será recogido por los estoicos y pasará al uso común de la filosofía helenística. El verbo central de esta palabra es λαμβάνω que significa «tomar, coger», y va antecedido por el prefijo προ- que agrega el sentido de «previo, delante y antes»; en consecuencia, el verbo compuesto προλαμβάνω significa «coger antes, adelantarse, anticiparse». Su forma futura activa es (προ-) λήψομαι, y de éste se forma muy probablemente el sustantivo προλήψεις que (conservando el significado de su verbo y el sentido

[94] Para un mayor desarrollo del alma véase *Infra*: *2.4.1 El ser-humano-animal*.

futuro de su formación) significa «lanzamiento previo», o más exactamente «anticipación». Aplicado al ámbito del conocimiento, Cicerón lo traduce por *praenotio*[95] que pasa al español también como «prenoción».

La προλήψεις es una actividad mental ligada a la memoria y producida en un proceso atómico. Los efluvios que emanan desde los objetos externos penetran en la mente y la llenan de «ídolos» o «simulacros»; una repetida experiencia en la emanación de estos átomos de un mismo género de cuerpos constituye en la mente un «modelo sensorial» de reconocimiento, de tal modo que, por ejemplo, un caballo cualquiera puede ser reconocido como tal a partir del modelo genérico de 'caballo' que existe ya en la mente. Son preconceptos de la mente. Este mismo proceso acontece con todos los cuerpos que existen en la naturaleza y de ahí que se hable de múltiples προλήψεις.

Son entonces imágenes mentales, conceptos, fijaciones mentales de los rasgos principales de los objetos (individuales o de clase), que perdurando en el tiempo constituyen un molde mental, claro y preciso para el reconocimiento e interpretación de sensaciones nuevas. Es decir, cada prolepsis es un condensado de sensaciones similares pasadas que anticipan otras sensaciones semejantes y distinguen las nuevas.

Surgen de un proceso memorístico repetitivo que constituye un registro de nuestra experiencia en el mundo. Tienen la función de clasificar, rotular y organizar las sensaciones contribuyendo entre otras a los intereses vitales del hombre, como el reconocimiento de la propia especie humana.

---

95 Cfr. Cic. *De nat. deo.* I. 44; en cambio Lucrecio utiliza solamente los términos *notities* y *notitia*, cfr Lucr, V, 124, 182, 1047.

Y a diferencia de las sensaciones las prolepsis funcionan con la intervención de la memoria. Esta última tiene la capacidad de reproducir aquel movimiento que en su interior se produjo para cada una de las representaciones. En efecto, gracias a ella, se logra forjar una imagen genérica (un «tipo») de las sensaciones, un esbozo general de sensaciones de un objeto individual o de una clase. De esta manera, la prolepsis es curiosamente anterior y posterior: posterior pues es resultado acumulativo de sucesivas emanaciones sensoriales de los objetos que la anteceden, y anterior pues al constituirse en modelo mental de reconocimiento genérico permite identificar las sensaciones.

Por lo demás, el proceso de abstracción a partir del cual se forman las prolepsis es siempre material y está en concordancia con la descripción hecha por Aristóteles en su *Metafísica*:

> «γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένεται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις»[96]
> [«Nace el arte cuando de muchas ideas provenientes de la experiencia surge un concepto general universal concerniente a cosas que son semejantes.»]

Por otro lado, la teoría de las prolepsis se halla estrechamente vinculada a la teoría del lenguaje, pues permite explicar pensamiento y palabra, y la relación que hay entre ambas. En efecto, el lenguaje activa las prolepsis produciendo de este modo una imagen mental abstracta y

[96] V. Arist. *Metaf.* A 981 a 5 y ss, en edición trilingüe de Valentín García Yebra (Gredos, Madrid, 1970).

constituyendo a la palabra como el soporte de las prolepsis que la antecedieron. Por ello, las prolepsis se hallan ligadas siempre a un nombre y denotan la realidad de las cosas en el lenguaje, constituyen el contenido de las palabras esenciales. Establecen el significado de las palabras por referencia a la primera imagen mental, evitando así la definición de conceptos a un proceso *ad infinitum*.

Epicuro distingue tres momentos en la formación del lenguaje: 1) la emisión instintiva y pasional de los sonidos, en función al medio circundante y bajo el impulso de las sensaciones e imágenes gobernadas por la razón y el cálculo; 2) un acuerdo entre los hombres de una misma comunidad en el uso de expresiones, y 3) la introducción de nuevas expresiones y palabras, que corresponden a nuevos conocimientos.

Teniendo siempre en cuenta que la sensación y el pensamiento son el movimiento combinado de los átomos de la mente (o del alma-cuerpo) con los átomos que entran en contacto con ella desde el exterior, la razón y el lenguaje no existen en la naturaleza más que *con* y *por* nosotros. Por ello, no hay que creer que las prolepsis sean innatas o adquiridas, sino más bien producidas y *siempre* disponibles allí, en el ámbito de funcionamiento del lenguaje y pensamiento.

Las prolepsis no son inmediatamente verdaderas como las sensaciones y las afecciones: su veracidad está sujeta a la claridad (al igual que las sensaciones), pero también a la confirmación posterior mediante la coincidencia de datos y ausencia de contradicción.

Por otra parte, también sirven de base a los juicios y a las inferencias, en la medida en que las prolepsis pueden

combinarse entre sí y formar una representación nueva. Según Filodemo, en tanto son conceptos generales permiten la definición básica de una cosa particular. Pero también en tanto se considere a la prolepsis como criterio de verdad, sirve para comprobar la validez de las proposiciones.

En suma, vista desde sus diversas funciones, la prolepsis adquiere cuatro niveles de utilización distintos:

1) Como una prolongación de la percepción sensible: o sea una aprehensión y visión intelectual. Es siempre evidente, clara y verdadera frente a la opinión.
2) Como opinión correcta, ligada entonces al juicio. Es una imagen proléptica, es decir, la cosa pensada *coincide* con la cosa misma. Se distingue de la opinión no-confirmada. En tanto opinión correcta, puede hacer surgir nuevas prolepsis como las del átomo y del vacío.
3) Como noción o concepto (ἔννοια), idea general que permite «nombrar a» y «pensar en» (p. ej. lo *Útil* o lo *Justo*).
4) Como concepción universal (καθολική νόεσις) reforzada por el razonamiento que surge de ella. Es una prolepsis analizada.

Este nivel de conocimiento abarca entonces el plano del pensamiento reflexivo, independiente de los actos de percepción pero en base a ellos. En este punto, resulta útil señalar la distinción epicúrea de los tipos de «imágenes» producidas por la sensación: la imagen física (o simulacro) y la imagen psíquica (o representación). Epicuro señalaba que el tacto y el gusto tienen contacto *directo* con los objetos de percepción, en cambio el oído, el olfato y la vista toman

contacto con las cosas de modo *indirecto*, precisamente a través de los εἴδωλα o simulacros que provienen de la superficie de los objetos. Para el caso de los primeros se produce una imagen sensorial o impresión perceptiva de los objetos, pero para los segundos, y en especial para la vista, se produce gracias a los simulacros una φαντασία o representación 'visual'[97].

Es con este material de «imágenes mentales» que la mente realiza sus operaciones racionales independientes de la percepción. Para comprender este fenómeno hay que recordar que para los griegos el pensamiento no es sólo una facultad, sino *otro* sentido u órgano sensorial (como la vista) que *percibe* la realidad de "otro modo"[98]. Por tanto, la mente recibe también impresiones sensoriales desde el exterior; el proceso de su recepción es: objeto-simulacro-representación.

Esto nos arroja inmediatamente al último nivel y criterio de conocimiento, distinto a la prolepsis pero estrechamente ligado a él: la «φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας» (*proyección representativa del pensamiento reflexivo*), gracias a la cual la mente puede conocer aquello que (como los átomos y el vacío) no es directamente perceptible por los sentidos.

> «οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας· λέγει δὲ καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἡρόδοτον ἐπιτομῇ καὶ ἐν ταῖς Κυρίαις δόξαις·»[99]
> [«Pero los epicúreos añaden las proyecciones

[97] De lo que se trata, entonces, es de identificar si nos hallamos frente a una «representación por el intelecto o los sentidos» Cfr. Long, A. *Op. cit.*, p. 32.

[98] Para Platón por ejemplo: «el órgano por el cual se comprende es como el ojo», v. Santivañez, Rodolfo. *Curso de Filosofía griega: el surgimiento de un nuevo saber*, 2001 [inédito], p. 2.

[99] Cfr. D. L. *Op. cit. X*, 31.

> representativas del entendimiento. Esto mismo dice en la Carta a Heródoto y en las Máximas Capitales.»]

Aunque gracias a Diógenes Laercio no queden dudas de las referencias explícitas de Epicuro a este criterio, la discusión en torno a su independencia y diferencia respecto de los otros criterios es hasta hoy materia de discusión. Un primer indicio de esta oscuridad es el uso de dos expresiones relativamente distintas que existe para designarlo dentro de la escuela: Epicuro lo nombra como ἐπιβολή τῆς διανοίας, en cambio los epicúreos como φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας. Veamos ambas por separado.

El origen de ἐπιβολή es el verbo ἐπιβάλλω que significa «lanzar, imponer, aumentar, pertenecer, seguir» (cuya raíz es βάλλω, «lanzar, tirar, poner, herir, perseguir»). El prefijo ἐπι agrega el sentido de 'hacia', por eso la idea básica de esta palabra es «lo que se lanza hacia» o «estar volcado hacia». Para comprender su sentido en Epicuro se han propuesto diversas traducciones de esta palabra: ἐπιβολή es «aplicación», «atención», «proyección», junto al genitivo que la acompaña (τῆς διανοίας) adquiere un valor partitivo, es decir: «de la mente». Por tanto, traducida por «la proyección de la mente hacia» da el sentido de 'aprehensión mental', o de 'volcar la atención' hacia algún objeto sensible o inteligible de forma que se obtenga una visión clara o aprehensión. También se sostiene que es una elección del espíritu de ciertos simulacros que afluyen en una multitud, la voluntad tendida al conocimiento y anclada en el *animus*.

Por su parte, los discípulos agregan a esta expresión el adjetivo φανταστική, «relativo a la imagen» o «a lo que

aparece». A este respecto, se reconoce en Epicuro el empleo de tres términos vecinos[100]:

a) Φαντασία, la imagen en acto producida por el acto de la sensación, en los simulacros.
b) Φαντασμα, el producto o resultado (con el sufijo -μα) de esta percepción una vez que la sensación desaparece. Es la imagen remanente en la memoria y sirve para el análisis del lenguaje. Τα φαντασματα (en plural) son entonces las representaciones mentales.
c) Φαντασμός, producto directo no de la φαντασία sino del espíritu. Como no es la réplica de un cuerpo, muchos de ellos son ilusiones. Los φαντασμοι (en plural) son imágenes/reproducciones que pueden desvanecerse o transformarse. El espíritu puede combinarlos libremente[101].

Las traducciones propuestas en diferentes lenguas para φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας son también diversas[102]. En español quizás sea apropiado hablar de «proyección atenta y representativa del pensamiento reflexivo».

---

100 Cfr. Balaudé, Jean-François. *Vocabulaire d'Épicure*, pp. 32-34.

101 Los φαντασμοι entonces pueden ser considerados como la condición del error, pero no el error mismo. El verdadero error se da cuando nos basamos en ellos muy ligeramente, creyendo que son la réplica de un objeto, olvidando que es tán sujetos a distorsión.

102 Siguiendo a Carlos García Gual, hallamos en francés las propuestas de traducción de G. Rodis-Lewis (*projection représentative de la pensée réflexive*) y de J-M. Bollack (*projection imaginative de la pensée*), en italiano las de Arrighetti (*nozione che deriva da atto volontario della mente* o *atto di attenzione della mente*) y de M. Gigante (*apprensione diretta dalla representazione del pensiero* o *intuizione reppresentativa dell'animo*), y en inglés la de M. Rist. (*the image making contact of the mind*). Cfr. Garcia Gual, C. *Op. cit.*, p. 87 [n.p. 6].

En todo caso, se trata de un momento específico en la última etapa el conocimiento en que la inteligencia *atenta* infiere, «proyecta», la existencia de algo no atestiguado por los sentidos. Este criterio encierra la función activa de la mente: es la confluencia de la razón, voluntad y acción. Pertenece al ámbito de la *razón*, pues funciona gracias a una aprehensión directa de la mente y procede además a partir de operaciones lógicas, como las inferencias (epilogismos, analogismos y silogismos), la confirmación / no-confirmación, o la analogía de lo invisible con lo visible (de los fundamentos al mundo invisible, ἄδηλα). Estas operaciones permiten al entendimiento llegar inclusive a postulados ontológicos, al discurrir sobre hipótesis bien confirmadas (ἐνάργεια) de validez objetiva, constituyendo así un método racional de conocimiento.

Es *voluntad* porque un movimiento del espíritu acompaña siempre a la aprehensión mental, bajo la forma de interpretación de los datos sensibles. Es *acción* o *actividad* ya que la mente y el espíritu atentos *reciben* todo el tiempo los simulacros del mundo exterior, incluso en el sueño en que la ἐπιβολή se halla gobernada por el pensamiento. Por ello, la imaginación nunca se equivoca, pues el error proviene siempre de un movimiento distinto a ella que se le adjunta.

La ἐπιβολή es el correlato mental de la sensación. Esto significa que entre el objeto de la sensación y el objeto de la representación no hay ninguna diferencia. Uno es verdadero tanto como el otro, o a proporción de la verdad del otro que es la fuente inicial de percepción (las sensaciones). Por tanto, el proceso para establecer su verdad es el mismo que el de la sensación, pero al que se añadirá un elemento específico. Cuatro son las exigencias

que las proyecciones requieren cumplir: basarse en los datos sensoriales, ser claras, estar confirmadas y resultar de un proceso nada ambiguo del razonamiento (analogía)[103].

En fin, las interpretaciones que se han dado a este criterio son las siguientes: 1) En tanto idéntica a la prolepsis, 2) Como representación mental surgida en los sueños, sin participación de los sentidos, por efecto de los εἴδωλα sutilísimos o *tenua simulacra* (Lucrecio), 3) En tanto intuición que permite acceder a principios fundamentales por analogía, y 4) Como acto de atención de la mente por el cual se llenan de contenido las operaciones del pensamiento.

Resumiendo: la organización de la gnoseología o *Canónica* de Epicuro reúne tanto el punto de vista del objeto, criterio y método racional de conocimiento, y establece un esquema articulado de niveles de conocimiento (*sensaciones*, *afecciones*, *prolepsis*, y *proyecciones representativas del entendimiento*) cuyo objetivo final es ofrecer un abanico cognitivo de aprehensión de la realidad que sea teóricamente consistente y que pueda servir en la práctica como criterio de referencia continua.

---

[103] Por la alta coherencia en su pensamiento, Epicuro aparecerá a los ojos de algunos como el posible filósofo griego más innovador en el pensamiento antiguo. Kant, por ejemplo, en su *Crítica de la razón pura* hace notar la posible novedad que habría introducido Epicuro al plantear sus axiomas de explicación como uso especulativo de la razón. Hegel, por su parte, reconoce a Epicuro el haber hecho de la *analogía* principio de estudio de la naturaleza. V. "Capítulo 3: Del interés de la razón en su conflicto, Libro II de la Segunda división de la lógica trascendental. Dialéctica trascendental" en: Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 1960, 8ª ed., vol. 2, p.175; Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre historia de la filosofía*, *apud* Marx, K. *Escritos sobre Epicuro*. Crítica, Barcelona, 1988, p. 12.

La epistemología de Epicuro funciona mediante un mecanismo combinatorio de sensaciones-razón, actividades sensitivas y mentales, que tiene entre otras el mérito de no acudir a una teoría de la reminiscencia y de las ideas sustanciales como Platón, y trasladar de este modo los supuestos metafísicos de una teoría del conocimiento construida exclusivamente desde la *vista* (Demócrito, Platón) hacia las funciones orgánicas del *tacto* y de los otros sentidos.

La suya es una teoría empírica del conocimiento, es decir, de la experiencia concreta del conocimiento que atestigua el sujeto en movimiento (en su proceso de formación y constitución) y no una teoría formalista y disecada del razonamiento[104]. Por eso quizás sea más apropiado hablar de una *metodología* del conocimiento que de una *teoría*, pues se trata de los instrumentos efectivos de conocimiento en el proceso mismo del vivir y cuyo horizonte no es otra cosa que el mundo práctico. En todo caso, si esta gnoseología es vista como una 'teoría', se comprenderá entonces que se trata de una teoría *física* (natural) del conocimiento, y eso es empirismo para Epicuro.

Cuando él parte de la sensación, parte de la experiencia factual e inmediata del organismo humano (percipiente, sintiente y sufriente) para luego establecer las consecuencias que de ella se desprenden. Por eso rechaza toda afirmación a priori acerca del conocimiento humano, todo postulado ontológico o esencia metafísica que sea aceptada por un simple acto de fe religiosa.

[104] Contrariamente al abordaje "reduccionista" de la gnoseología epicúrea del inglés Anthony Long, habría que señalar que (como lo expone Jean-François Balaudé) el conocimiento en Epicuro expresa las condiciones mismas en que este se produce: en un hombre vivo, sintiente y razonante, y no sólo desde un punto de vista meramente formal. Cfr. Long, A. *Op. cit.* pp. 30-31.

Ciertamente, Epicuro abraza la vía de las sensaciones y afecciones movido por sus preocupaciones éticas, su rechazo de la metafísica de Demócrito y Platón, su confianza depositada en la realidad material y su horror por una vida más allá de este mundo terrenal[105]. Un juicio constatativo es su punto de partida: la experiencia subjetiva de placer y dolor corporal son la evidencia irrefutable de que estamos dotados de unas sensaciones orgánicas, cuya función es enlazarnos con aquel mundo exterior e interior que configura toda nuestra subjetividad (conocimiento, razón, voluntad).

Esta necesidad de reconocer el valor de las sensaciones/afecciones permite posicionarnos coherentemente en el mundo. El acto de ser afectados nuestros órganos sensoriales por la emanación de pequeñas partículas de átomos provenientes directamente desde los objetos (sensaciones) logra reportar en nosotros la existencia del mundo exterior y transformarnos. En la sensación confluyen los puntos de vista físico y psicológico del «sentir»; por ello, visto desde el sujeto y objeto se dice que se trata de «percepción sensorial». La αἰσθήσεις pasa entonces a significar no sólo el proceso interno del sentir, sino también el resultado de ese proceso y la conciencia[106]. Junto a las πάθη reafirma su marco gnoseológico de referencia continua: el organismo compuesto humano, la ἄθροισμα.

---

[105] Esta confianza en las sensaciones es coherente con aquella otra en el mundo material de los átomos y el vacío: como ha sido asentado que lo realmente existente y verdadero son los átomos, conocerlos es entonces acceder a la trama profunda del ser.

[106] El término español 'sensación' también soporta como en griego antiguo los sentidos físico y psicológico; por ejemplo se dice: «siento frío» para referir el hecho físico, pero también se utiliza la expresión: «es una persona muy sensible» para resaltar el carácter psicológico. Sensación, sentir, sensibilidad, sensorial, sensitivo, sensacional, son términos que se mueven muy difusamente en estos dos planos.

El carácter ético-critico de su propuesta permitirá advertir las exageraciones racionalizantes y los meros juegos de palabras. Por ello su gnoseología debe ser también considerada como una lucha frontal contra todo desvío intelectualista y escéptico[107], pues según Epicuro ni uno ni otro es capaz de garantizar por si mismo la obtención de la tranquilidad anímica. En su perspectiva, de lo que se trata es de «utilizar convenientemente» las teorías con el propósito deliberado de eliminar cualquier causa de turbación posible en el alma.

En el campo de estos intereses cognoscitivos, así como en su física Epicuro es materialista/anti-materialista, en su ética hedonista/anti-hedonista, en su gnoseología aparecerá como intelectualista/anti-intelectualista y dogmático/anti-dogmático[108].

§ 2.4. La finalidad práctica del filosofar: la felicidad (εὐδαιμονία)

Según pudimos ver en la sección biográfica[109], Epicuro estuvo enfermo de la vejiga durante toda su vida: vomitaba dos veces por día, estuvo diez años inmovilizado en su lecho y se trasladaba en una rústica silla de ruedas, murió finalmente después de catorce días de padecimiento del llamado «mal de piedra» que le impedía orinar. El primer reto fue entonces enfrentar su frágil salud y asumir su condición personal.

---

107 Según Epicuro es imposible negar que se conoce, pues la propia proposición negadora supone ya un conocimiento previo. Por tanto, esta proposición resulta contradictoria consigo misma. Cfr. *M.C.* 23.

108 Cfr. Balaudé, Jean-François. *Lettres, maximes et sentences*, pp. 6-8.

109 *Supra: 2.1 Vida y obra de Epicuro.*

Pero no menos enferma –o quizás peor– estuvo la sociedad de su tiempo. La época de Epicuro es un mundo acorralado por el dominio absoluto del primer imperio griego (el helenístico), de inestabilidad política, de asechanza mutua con el enemigo, de pesimismo en el futuro, en fin, de inseguridad total frente a los avatares del destino, donde lo único que con certeza puede esperar el hombre es el sometimiento (estoico), la indigencia (cínica), la indiferencia (escéptica) o la total desgracia en este mundo.

Parece entonces del todo verosímil pensar que ante esta indigencia moral y política Epicuro intentó dar respuesta a las interrogantes personales y sociales que en algún momento lo perturbaron.

¿Cuál es el objeto de nuestras acciones?, ¿por qué sufrimos?, ¿qué somos y qué nos espera?, ¿podemos seguir creyendo en los filósofos?, y quizás la más importante de todas: ¿por qué estamos en el mundo?, ¿tiene un propósito nuestra existencia?

Epicuro comprende que su mundo enfermo necesita la ayuda de una terapia que opere por la palabra, la palabra curativa de la filosofía, porque: «*no hay que jactarse de filosofar sino filosofar realmente; pues no necesitamos aparentar estar sanos sino estar verdaderamente sanos*» (*S.V.* 54)[110]. Y así, se proclama él ψυχιατρός (médico del alma) y ofrece su llamado τετραφάρμακος (*tetrafármaco*, cuatro medicamentos para vivir feliz):

[110] «Οὐ προσποιεῖσθαι δεῖ φιλοσοφεῖν, ἀλλ' ὄντως φιλοσοφεῖν· οὐ γὰρ προσδεόμεθα τοῦ δοκεῖν ὑγιαίνειν, ἀλλὰ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ὑγιαίνειν».

> «ἄφοβον ὁ θεός· ἀν[ύ]ποπτον ὁ θάνατος· κ[αὶ] τἀγαθὸν μὲν εὔκτητ[ον], τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκα[ρ] τέρητον»[111]
> [«Dios no es de temer, la muerte no es para preocuparse, y mientras que el bien es fácil de obtener, el mal es fácil de soportar»]

En efecto, en esta máxima encontramos implícitamente condensados el desafío y programa entero de su filosofía: dar respuesta efectiva a los dos grandes males de su tiempo que él ha identificado con claridad: la pobreza psico-somática y la superstición teológico-religiosa que hacen desgraciados a los hombres.

Y en su opinión el corpus entero de su filosofía proporciona el remedio para esos males.

El dogma que hereda Epicuro de la filosofía clásica es la afirmación apodíctica de que el hombre busca a toda costa la felicidad, que gracias al conocimiento puede saber en qué consiste ella y que puede por tanto enseñárselo a los otros. Para él, el primer paso necesario para saber lo que sea la felicidad consiste en asumir su facticidad (inclinación por naturaleza): a cada momento constatamos este «factum eudaimónico» en nuestra tendencia inmediata al placer y rechazo al dolor, en nuestras afecciones y sensaciones.

No obstante, Epicuro requiere previamente de una antropología que dé cuenta de la naturaleza humana y su lugar en el universo.

---

111 Filod, *Contra los Sofistas*, VI, 10-14 Sbordone (= frag. 196 Arrigh.)

2.4.1. El ser-humano-animal: la corporalidad viviente

La antropología de Epicuro es quizás el corazón de su sistema filosófico, pues es el hombre el objetivo final de sus reflexiones. Es a él a quien se dirige, a quien intenta liberar del terror y de la ignorancia, y a quien interpela a ser feliz.

Para decir qué sea el ser-humano y cuál el sentido de su existencia, Epicuro parte de una afirmación básica pero fundamental: el hombre es ante todo un animal viviente (ζῶν). El postulado ontológico existencial de su filosofía descansa en este nivel de constatación originaria del hombre: su *animalidad*. Tener hambre, sed y frío son las tres negatividades primarias que revelan la dinámica inherente al proceso vital que es la lucha misma por el vivir. La satisfacción de aquellas necesidades son el triunfo contra la extinción de la vida, conquista que devuelve a la carnalidad del hombre (σάρξ) su primacía antropológica, su status ontológico. Por eso, en términos más cercanos a nosotros, la primera prescriptiva epicúrea es «¡mantén siempre al hombre-animal!», es decir: «¡conserva el cuerpo, dale placer y evítale el dolor, porque ese cuerpo eres tú!», «¡reivindica primero y siempre a la carne!».

En contra de Platón, Epicuro defiende que la relación con el cuerpo no tiene por qué ser necesariamente conflictiva puesto que para la consecución de la tranquilidad del alma, o sea de la felicidad, la satisfacción de las necesidades y placeres de la carne es igualmente decisiva:

> «Empieza por no considerar en absoluto contrario a las leyes de la Naturaleza que, al gritar la carne, grita también el alma. El grito de la carne es éste: no tener hambre, no tener sed, no tener frío.

> Y, respecto a esos gritos, resulta difícil al alma impedirlos y arriesgado desoír a la Naturaleza que le avisa cada día por medio de la suficiencia congénita a ella».[112]

Por tanto, el «animal-hombre» no es un simple dato que luego deba trascenderse y desdoblarse en otra cosa distinta (Platón), pues ¿qué hay más allá de lo carnal? Su negación absoluta: la muerte, la muerte *natural* del cuerpo (disolución atómica, pérdida de la sensibilidad) y no la muerte *idealizada* del cuerpo (apertura hacia las ideas-forma) que es el dualismo.

Al igual que la tradición anterior, Epicuro reconoce que la corporalidad viviente del hombre es la armonía entre el alma y el cuerpo. Pero a diferencia de sus predecesores el alma de Epicuro es atómica, es decir, plenamente corporal, material.

El alma es ante todo un compuesto atómico complejo, constituido por partes particularmente finas y sutiles, pequeñas y esféricas[113]. Se halla constituida por 4 elementos análogos al aire, viento y fuego, siendo el último el más sutil y anónimo. Estos elementos permiten explicar las diferentes actitudes y capacidades del hombre: los tres primeros dan cuenta de la diversidad de reacciones emotivas (cólera, miedo y calma) y de temperamentos, en cambio el último tiene la función de trasmitir los datos exteriores al cuerpo y determinar la dirección del organismo humano. Este elemento *sin nombre* confiere al

---

[112] *Frag*. 44 en Vara, v. Vara, José. *Epicuro. Obras completas*. Traducción y edición. Cátedra, Madrid, 1995, p. 115.

[113] Según Epicuro, esta redondez de los átomos-alma se infiere de la velocidad del pensamiento, pues son capaces de ser suscitados por el más ligero impulso.

alma su carácter específico, pues además de ser capaz de percibir el más ligero movimiento sensitivo, permite la vida y las funciones vitales. Es el «alma del alma».

El alma es un compuesto atómico interno del organismo que se halla indisociablemente unido con el cuerpo huma no exterior. Sólo puede existir (y sentir) si está contenida en el cuerpo, fuera de él se disuelve. Inversamente, el cuerpo obtiene la vida y el contacto con las sensaciones gracias al alma; sin ella se reduce a ser simplemente un cadáver en descomposición[114]. Por ello, la relación alma/cuerpo es de mutua complementariedad: el alma posibilita al cuerpo la vida, la sensibilidad, la voluntad y el intelecto, mientras que el cuerpo protege al alma, proporcionándole las condiciones necesarias (los órganos sensoriales) para sentir, no dispersarse y vibrar con sus propios movimientos (la mente).

La teoría psicológico-materialista del alma se enriquece más si tomamos en cuenta su división interna que menciona Lucrecio[115]. El alma se desenvuelve en dos ámbitos: el *anima* y el *animus*[116]. El primero se halla extendida por todo el cuerpo y tiene la función de dar cuenta de las sensaciones[117] y de la vida vegetativa; en cambio el segundo, está encerrado en el pecho (tórax) y da cuenta de los dolores/alegrías, y de todas las actividades psíquicas; además el *animus* está vinculado con la actividad especulativa y volitiva. En todo caso, ambos conforman una unidad estricta y participan de los cuatro elementos constitutivos del alma pero en proporciones diferentes. Ello permite comprender su

[114] Con esta concepción materialista del alma en Epicuro refuta las antropologías de corte dualista, y en especial la de Platón.

[115] *De re. nat*. III, 136-160.

[116] Se suele traducir el *anima* por 'alma' y el *animus* por 'espíritu'.

[117] Algo así como la función de los nervios.

distinta orientación: en una domina la capacidad sensitiva y en la otra la intelectiva/volitiva.

Ahora bien, sobre este «animal-hombre» se instala el animal-social. La naturaleza gregaria del hombre conduce según Epicuro al carácter contractual de las sociedades, es decir, al surgimiento del derecho y de la comunidad. Pero ambas no son sino el resultado de la necesidad de conservación de la vida y de su goce. El hombre se sirve entonces de diversos instrumentos, de útiles, que anteceden a todo acto racional cuya finalidad es procurarse la felicidad, y por eso también el λόγος (la razón discursiva) aparece en su filosofía no como un fin en si mismo, sino como medio.

2.4.2. La racionalidad *eudaimónica*

La discusión sobre el significado de la *eudaimonía* se remonta quizás a la polémica entre Sócrates y los sofistas. Mientras que éstos definían la virtud como dominio de ciertas técnicas y habilidades con carácter puramente instrumental (discursos políticos, convencimiento), Sócrates afirma que la virtud está ligada a la felicidad, y que esto se expresa mediante la fórmula «εὐ-πραττεῖν» significando al mismo tiempo *obrar bien* y *estar bien*, razón por la cual «la ética socrática ha sido justamente definida por Zeller como un eudemonismo»[118]. «Ser feliz» entonces es hacer el bien y estar bien y en Epicuro esto significa seguir la tendencia natural de nuestro organismo: la imperturbabilidad.

[118] Cfr. Mondolfo, Rodolfo. *Sócrates*. EUDEBA-COLIHUE, Buenos Aires, 11ª ed., 1988, p. 103.

Siendo deudor de la tradición socrática de pensamiento, Epicuro postula entonces el eudaimonismo[119]. Recordemos que para Sócrates el «δαίμων» constituía su dios interior, es decir la conciencia moral; además ese dios era «εὐ» (bueno o propicio) y otorgaba a ultranza por la sabiduría y la conducta la «εὐδαιμονία» (felicidad). Epicuro en cambio ve fundamentalmente en la εὐδαιμονία un *estado de ánimo*, una especial disposición interior del sujeto respecto al mundo y a si mismo (ser o estar εὐδαίμων y μακάριος[120]), pero abandona el componente moralizante de la concepción socrática.

Por otra parte, J. Leclercq[121] nos recuerda que «en la moral griega suelen distinguirse el *hedonismo* y el *eudemonismo*. El hedonismo es la moral del placer, el eudemonismo la moral de la felicidad» Y ciertamente esta es quizá la diferencia entre los cirenaicos y los epicúreos, pues mientras que para Aristipo los placeres son al parecer el fin de la vida feliz, para Epicuro los placeres no son sino medios para consecución de aquel estado de tranquilidad y sosiego[122]. Él distingue además los placeres en movimiento (καταστηματικαί) y los placeres en reposo (κατὰ κίνησιν)[123]. Su distinción con

---

119 Aunque cabe apuntar que todo el periodo de la filosofía helenística, o postaristotélica, bien puede ser calificado de «eudemonológico», frente al periodo anterior de «ontológico», como lo afirma A. Gödeckemeyer. Asimismo, existe un antiguo trabajo perteneciente a Max Heinze (*Der Eudämonismus in der griechische Philosophie*, Leipzig, 1884), v. Windelband, W. *Historia de la filosofía antigua*. Nova, Buenos Aires, 1955, p. 12.

120 Ambos términos aparecen en varios lugares de la obra de Epicuro. V. El *Indice delle parole principali* de G. Arrighetti, *Op. cit.*, p. 745-789.

121 V. Leclercq, Jacques. *Las grandes líneas de la filosofía moral*. Gredos, Madrid, 1954, pp. 9-99

122 Frag. 59, 60 y 69 Vara, Cfr. Vara, José. *Op. cit.*, pp. 118-119.

123 «ὁ δ' Ἐπίκουρος ἐν τῷ Περὶ αἱρέσεων οὕτω λέγει· ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ <ἡ>ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί· ἡ δὲ χαρά, καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται.» D.L. *X*, 136 (=frag. 2 Us. =frag 7 Arrigh.).

Aristipo no es de grado, sino de esencia. Aunque ambos sean hedonistas, el placer en Epicuro es algo mucho más complejo, pues interviene el *cálculo* de placeres en el horizonte de la imperturbabilidad[124]. De hecho ya en su clasificación de los deseos naturales y vanos[125] coloca en primer rango a aquellos cuyo fin no es otro que la felicidad. Verdaderamente Epicuro quiere no el placer en si mismo (ya que es instrumental), sino la *eudaimonía* que es su fin. Por ello, precisamente introduce el cálculo de los placeres o la administración y economía de los placeres, pues como él mismo dice en *Ept. Men.* 130:

> «τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει. χρώμεθα γὰρ τῷ μὲν ἀγαθῷ κατά τινας χρόνους ὡς κακῷ, τῷ δὲ κακῷ τοὔμπαλιν ὡς ἀγαθῷ.»
> [«Conviene, entonces, juzgar todas estas cosas por el cálculo y la observancia de ventajas y desventajas, ya que en algunas circunstancias nos servimos de lo bueno como malo y, al contrario, de lo malo como bueno.»]

Ahora bien, aunque en sentido estricto no podamos afirmar que la felicidad es Epicuro, podemos sostener empero que Epicuro es la felicidad. En efecto, a Platón lo reconocemos como el «filósofo político», el de la Polis, y a su discípulo Aristóteles (consagrado en sus

---

124 Para el tema v. Guyau, Jean M. *La Moral de Epicuro*. Americale, Buenos Aires, 1943.

125 «Ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσι καὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.» [=«Hay que razonar por analogía que entre los deseos unos son naturales, otros vanos. De los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para la imperturbable tranquilidad del cuerpo y otros para la vida misma.»]

investigaciones botánicas y zoológicas) como el prototipo ideal del moderno «científico». A los cínicos por su parte los identificamos como los antecesores del moderno «filósofo iconoclasta» Nietzsche y a Heráclito como el antecedente del «filósofo ambivalente» Hegel.

En cambio a Epicuro no podemos identificarlo de otro modo que con la eudaimonía griega: Epicuro ciertamente es ***el*** «filósofo de la felicidad», filósofo que incluso influirá notablemente en pensadores más cercanos a nosotros: Hobbes, Spinoza, Marx, Nietzsche o Marcuse.

Pero podría creerse que por sus famosos tratados de ética Aristóteles fue el pensador ético de la antigüedad; sin embargo, hay que recordar que para él la ética formaba una parte subordinada de su sistema científico y que el conocimiento era sabiduría *per se*: Aristóteles es el inagotable curioso que ama el conocimiento por el conocimiento mismo[126]. Epicuro al contrario sostiene que:

> «μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἴτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἴτε αὐτοτελῶς νομίζειν <δεῖ> εἶναι ἢπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον [...]οὐ γὰρ ἰδιολογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν»[127]

[126] «Aristóteles fue impulsado durante toda su vida por un solo deseo dominante: el deseo de saber. Toda su carrera y toda su actividad testimonian que le preocupaba ante todo fomentar el descubrimiento de la verdad y aumentar la suma del conocimiento humano (…) Y en la *Ética a Nicómaco* arguye que la "felicidad" –el estado en que los hombres se realizan y se desarrollan mejor– consiste en una vida de actividad intelectual y de contemplación», cfr. Barnes, Jonathan. *Aristóteles*. Cátedra, Madrid, 1992, p. 12.

[127] *Ept. Phyt.*, 85-87, trad de C. García Gual. Cfr. García Gual, Carlos. *Op. cit.*, pp. 134.

> [«No hay que creer que haya otro objetivo final en el conocimiento […] sino la ataraxia (serenidad de ánimo) y la sólida certidumbre […] pues nuestra vida no tiene necesidad de irracionalidades y vanas opiniones, sino de mantenernos libres de turbación.»]

Esta subordinación total del conocimiento a la consecución absoluta de la tranquilidad del alma señala en breve el perfil intencional de su propuesta: contra la banalidad de un saber especulativo que ha perdido su horizonte primigenio, nos hallamos ante un filósofo que reclama por el retorno de aquella antigua sabiduría cuyo programa vital era la felicidad del hombre[128]. En un fragmento perteneciente a alguna de sus tantas obras perdidas Epicuro nos dice:

> «κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος ὑφ' οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται. ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων ἐκβαλλούσης, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβαλλει πάθος»[129]
> [«Vano es el discurso de aquel filósofo que no cura ninguna afección del ser humano. Pues así como no sirve para nada la medicina si no elimina las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no nos libera de los dolores del alma.»]

En efecto, así como la salud es el objetivo final de la medicina, para Epicuro la conquista de la eudaimonía

---

128 Hay que remarcar el hecho de que todo el pensamiento antiguo está atravesado por la idea de que «la filosofía es ante todo un asunto de salud personal». V. Onfray, Michel. «A l'école de l'hédonisme (entretien, propos recueillis par David Rabouin)» en *Les Épicuriens*. Magazine Littéraire, N ° 425, novembre 2003, Paris, p. 25.

129 Porf, *A Marcella*, 31 (Frag. 221 en Usener). V. Vara, José. *Op. cit.*, p. 117.

(εὐδαιμονία) es por antonomasia *el problema central* de la filosofía, la utopía de toda liberación humana y el secreto mismo de la existencia humana. La eudaimonía es el alma de su sistema filosófico y el horizonte teórico de sus preocupaciones e impulsos cognoscitivos. Como Sócrates la filosofía epicúrea no esconde sus pretensiones éticas[130], y por ello exige al iniciado en la secta la aceptación sincera de una premisa fundamental si quiere verdaderamente llegar a ser feliz, la premisa de que la filosofía es ante todo «*una actividad que, por medio de argumentos y razonamientos, procura la vida feliz*»[131]. Nietzsche percibió la determinación recóndita de esta afirmación al vincularla con la condición personal de Epicuro:

> «Sólo alguien que sufría constantemente pudo inventar felicidad semejante, la felicidad de unos ojos ante los que se ha calmado el mar de la existencia y que ahora ya no se cansan de su superficie, y esa epidermis marina de mil colores, delicada y estremecida; nunca antes se presentó una moderación tal de la sensualidad» (*La gaya ciencia*, máxima 45).[132]

La consecución de la felicidad (y salud) personal es entonces el sentido subyacente que rige cada una de las afirmaciones de Epicuro, en el marco del horizonte vital de sus preocupaciones. Por eso a diferencia de la racionalidad «política» de los primeros filósofos[133] (los presocráticos) y la «noética» de la filosofía clásica

---

130 El ejemplo más esclarecedor de las pretensiones ético-felicitarias de Epicuro es su teoría del clínamen que Marx demostró como el punto capital de su divergencia con Demócrito. V. Marx, Karl. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro.*

131 Sext Emp, *Adversus Matematicos*, XI, 168-169 (Frag. 219 en Us.)

132 *Apud* García Gual, Carlos. *Op. cit.*, p. 170.

133 V. Capítulo IV de este trabajo.

(Platón y Aristóteles), la racionalidad en Epicuro es fundamentalmente «subjetiva», es un saber racional cuyo tema central y horizonte filosófico es la interioridad del hombre (espacio central de reflexión de la realidad), un saber volcado exclusivamente hacia la autocognosis liberadora del ser humano.

En efecto, a Epicuro le interesa fundamentalmente el sujeto. Prueba de ello es que mientras el famoso «conócete a ti mismo» opera en la mentalidad clásica griega por *resonancia* y *convivencia* en y con el mundo circundante[134], de tal modo que, por ejemplo, para un Aristóteles «el intelecto se piensa pensando lo universal», para Epicuro, por el contrario, «se tiene conciencia de uno mismo por medio de uno mismo: ἑαυτῷ ἑαυτὸν διανοεῖσθαι»[135]. Vale decir, en un acto voluntario el hombre puede indagar racionalmente los contenidos profundos de su interioridad subjetiva, ejercer sobre si mismo introspecciones mentales y ejercicios espirituales independientes del acontecer inmediato de la *physis* (determinismo natural) y/o de la Polis (universo mental)[136].

---

134 Cfr. López, Ricardo. «Apunte sobre la razón griega». Universidad de Chile, Revista Cinta de Moebio, Nº 16, 2002 [versión electrónica].

135 Cfr. Diano, Carlo. «Le problème du libre arbitre dans le Περὶ φύσεως» en *Scritti Epicurei*. Olschki Editore, Firenze, 1974, p. 341: «*Tandis que pour Aristote l'intellect se pense en pensant l'universel, pour Epicure, au contraire, on a conscience de soi-même au moyen de soi-même: ἑαυτῷ ἑαυτὸν διανοεῖσθαι*». Con esta afirmación, Epicuro acomete ya en su filosofía un quiebre decisivo con la tradición del humanismo helénico y quizá sea esta la primera experiencia griega de la subjetividad en tanto *subjetividad*, el descubrimiento del individuo más allá de horizonte de la Polis y, en consecuencia, el avizoramiento para pensar la libertad humana.

136 Sectario del hegelianismo, el joven Marx sostendrá que la característica central de las filosofías helenísticas («la forma subjetiva», la *Autoconciencia*) aparece claramente expresada en el pensamiento de un Epicuro, superador de Aristóteles, momento de madurez del pensamiento griego que se inicia recién con este filósofo helenístico, «el más grande ilustrado griego» (*Aufklärer*), en palabras de Marx. Cfr. Marx, Karl. *Diferencia entre la filosofía*

Por tanto, no se trata aquí de la apasionada búsqueda de la verdad por sí misma con el *lógos* sino la consecución plena de la eudaimonía. Radicalizando la tesis aristotélica de la *Ética Nicomaquea* (la tendencia natural hacia la felicidad), la filosofía de Epicuro está animada por una racionalidad eminentemente «eudaimónica» que promete la felicidad en un mundo no-eudaimónico, de ahí su exhortación a filosofar:

> «Μήτε νέος τις ὢν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδείς ἐστιν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον. ὁ δὲ λέγων ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ὥραν ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὥραν ὅμοιός ἐστι τῷ λέγοντι πρὸς **εὐδαιμονίαν** ἢ μὴ παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι. ὥστε φιλοσοφητέον καὶ νέῳ καὶ γέροντι»[137]
>
> [«Ni por ser joven demore uno en empezar a filosofar, ni por empezar a ser viejo se canse de seguir filosofando. Pues nadie es prematuro ni está retrasado en lo que concierne a la salud del alma. Y quien dice que la hora de filosofar todavía no le ha llegado o que ya se le pasó es igual al que dice que la hora para la **felicidad** aún no le ha llegado o que ya se le pasó. Así que deben filosofar tanto el joven como el viejo.»]

Con esto podemos advertir que Epicuro hace con su filosofía una de las primeras inversiones a la «razón» del racionalismo griego: desde el punto de vista óntico, la razón misma es para Epicuro un producto fortuito en el azaroso

de la naturaleza de Demócrito y Epicuro, p. 91. Para una apreciación sobre la influencia de Epicuro en Marx v. Collin, Denis. «Marx et Épicure : La thèse de doctorat dans la formation de la pensée de Karl Marx» 1995, [Versión electrónica].

137 *Ept. Men.*, 122.

mundo de los átomos y no la cúspide o realización última del fin supremo de la naturaleza, y menos aún el rasgo antropológico excepcionalmente definitorio del hombre, («el hombre es su alma, su razón»), sino más bien el instrumento de conservar la vida y procurarse la felicidad.

A diferencia de sus antecesores lo «racional» no es para él λόγος en tanto διανοῖα geométrica (medio de acceso a la verdad misma), sino el conjunto de medios conducentes hacia la ataraxia. La razón tiene una vocación práctica y por ello para Epicuro lo más valioso para el hombre no es siquiera la filosofía, sino la prudencia, el saber práctico:

> «Τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν **φρόνησις**. διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις»[138]
> [«De todo esto el principio y el bien más grande es la **prudencia o sabiduría práctica**. Por eso la prudencia, fundamento de las demás virtudes, es incluso algo más preciado que la propia filosofía.»]

Se trata por eso de una racionalidad que nosotros la denominamos «*racionalidad eudaimónica*», un uso específico de la razón, un «utilitarismo» de la razón que es coherente con la visón eudaimónica que trasciende a toda la filosofa epicúrea: la razón es un cálculo sobrio y prudente que sirve para la obtención de felicidad, por medio de un conocimiento cabal de la naturaleza física humana y divina.

Por lo demás, su filosofía no es un típico «amor a la sabiduría», ni una pedante «sabiduría del amor», sino más bien una «sabiduría (σοφία) de la amistad (φιλία)». De este

[138] *Ibíd*, 132. (las negrillas son mías).

modo, Epicuro rompe con el *fanatismo* racionalista que le antecedió, que había configurado el programa entero de la filosofía al servicio de la política ciudadana (Platón), y ahora con el humillante servilismo al nuevo poder internacional: el proyecto imperialista alejandrino (estoicos).

2.4.3. La comunidad del *Jardín* y el valor de la amistad

Junto a las otras dos grandes filosofías más importantes del periodo helenístico, el *estoicismo* y el *escepticismo*, y frente a las ya existentes filosofías clásicas (*platonismo* y *aristotelismo*) se congrega un grupo de filósofos y filósofas de la antigüedad clásica greco-romana, asiduos seguidores de su maestro y fundador, Epicuro, que en el 306 a.C. constituyen en Atenas la llamada escuela filosófica del *epicureísmo*, o también conocida como la escuela del «Jardín».

En competencia con el estoicismo, el epicureísmo tendrá una fuerte presencia y radio de influencia en la Roma imperial[139] durante los primeros siglos de nuestra era y también posteriormente. Inclusive el libro de *Hechos de los apóstoles* (17. 18) atestigua su centralidad entre las escuelas filosóficas griegas predominantes en este tiempo.

La importancia del Jardín viene dada por su posición histórica a la par de las otras dos grandes escuelas helenísticas, el estoicismo y el escepticismo, y la presencia marginal pero fuerte del cinismo. Estas son las corrientes de pensamiento dominantes en Grecia y Roma que, ante el evidente opacamiento de la Academia y el Liceo, inauguran un nuevo ciclo de pensamiento helénico.

---

[139] V. Labre, Chantal. «L'épicurisme à Rome» en *Les Épicuriens*. Magazine Littéraire, N° 425, novembre 2003. Paris, pp. 40-44.

Antes que ser una superación o una pérdida de vigor de la filosofía clásica ateniense, las escuelas helenísticas son un giro en el modo de pensar griego, ya que representan la aparición de un nuevo núcleo de problemas, necesidades e inquietudes.

A diferencia de la filosofía anterior, que implícitamente tiene como problema central la constitución de una Polis ideal, el pensamiento helenístico se preocupa del «lugar del hombre en el cosmos», para usar una expresión de Max Scheler; vale decir, del valor de lo individual frente a la arbitrariedad de los acontecimientos (de la política).

Mientras que en el período clásico la comunidad política de la Polis aseguraba la paz y tranquilidad al individuo, en el Helenismo se invierte tal relación: el individuo debe no sólo asegurar la estabilidad de la Polis sino, y ante todo, su propia paz y tranquilidad interior. «Se hunde la Polis, sálvese quien pueda» es un poco el lema de este tiempo.

La vida en el Jardín de Epicuro era la expresión materializada de su teoría de la sociedad, según la cual no existe por naturaleza la comunidad humana, sino que es el resultado de la συνήθκη (un pacto o contrato social), es decir de la utilidad individual, cuya concreción era la amistad en retiro: λάθη βιώσας (¡Vive ocultamente!), lejos de la política. Esta *amistad epicúrea* significaba en realidad «el sustitutivo de la participación en la vida pública»[140].

¿Cómo era esta vida en concreto? Se trataba de la vida amistosa de una comunidad humana (φιλία), cuya regla básica era simplemente «habituarse a un régimen de vida

[140] Nestle, Wilhelm. *Historia del espíritu griego.* Ariel, 1975, 2ª Ed., Barcelona, p. 249.

sencilla y no lujosa»[141], que moraba en una pequeña casa compartida por todos y aseguraba su subsistencia con un pequeño *jardín* (κῆπος) repleto de hortalizas, rábanos, lechugas, remolachas, cebollas y pepinos. No debe sorprender entonces por qué Plinio nos dice que Epicuro fue el primer filósofo en introducir huertos a la urbe[142] y Juvenal que lo representa «contento con legumbres del huerto pobre»[143].

Además de ser el primer griego en enseñar en un jardín y no en algún acostumbrado gimnasio[144], este filósofo de Samos de origen ateniense se adelantó con mucho en el espíritu social de su comunidad a las primeras comunidades paulinas del cristianismo, pues no dudó en acoger en su humilde albergue a gente de toda clase: niños y ancianos, casados y solteros, ricos y pobres, cultos e ignorantes, paisanos y extranjeros, mujeres libres y esclavas, e incluso prostitutas como la célebre Λεόντιον (*Leonción o Leoncito*)[145], ex esposa del difunto Metrodoro (el mejor amigo del maestro), mujer felicitada por los epicúreos por su gratuidad al haber escrito una famosa obra contra Teofrasto y ser (después de Epicuro y Hemarco) la tercera directora de la escuela del Jardín. Junto

---

141 *Ept. Men.* 131: «τὸ συνεθίζειν οὖν ἐν ταῖς ἁπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις»

142 «Hoy, con el nombre de jardines, poseen, incluso en la propia ciudad, lugares de placer, campos y villas. Fue Epicuro, maestro del ocio, quien primero instituyó en Atenas este uso. Hasta él no entraba en las costumbres habitar el campo en la ciudad». Plinio, *Historia naturalis*, XIX, 51. La cita la recoge Quevedo, v. Quevedo, Francisco de. *Defensa de Epicuro contra la común opinión*. Tecnos, Madrid, 2001, p. 12 (n.p. 21). También D. L. *X*, 10.

143 Juv, V, 13, 121-123, v. Quevedo, Francisco de. *Ibíd.*, p. 11 (n.p. 18).

144 V. Farrington, Benjamin. *La rebelión de Epicuro.* Laia, Barcelona, 2ª ed., 1974, pp. 28-29.

145 D.L. *X*, 5. Los nombres o más concretamente apodos de las *amigas* del Jardín están expresados en diminutivo y obedecen a la denominación histórica que circulaba en la escuela, y que nos transmite Diógenes Laercio. V. *infra*.

a ella están también «καὶ ἄλλαις δὲ πολλαῖς ἑταίραις»[146] (=«muchas otras *heteras*») como Μαμμάριον (*Tetitas*), Ἡδεῖα (*Dulce*), Ἐρώτιον (*Amorcito*), Νικίδιον (*Victoria*) y Θεμίστα (*Justa*), esta última la esposa de Leonteo, el financiador inicial del Jardín. Las *putas* entonces son igualmente bienvenidas, bien tratadas, bien elogiadas y purificadas de todo moralismo puritano.

La austeridad, la ayuda mutua, el trato personal, la meditación filosófica, la alegría colectiva, la sensibilidad por el dolor ajeno, el consejo sincero y filial, la franqueza, entre otras, de los miembros del Jardín[147] fue la atmósfera reinante de este «arte de vivir epicúreo», que festejaba el 20 de cada mes el natalicio de su maestro y celebraba con un fino hedonismo (no un hedonismo vicioso, como se cree comúnmente) los placeres elementales de la vida y de la amistad: pan y agua, risa y conversación.

146 *Ibíd*., 6.

147 V. Segura Cortez, Eugenio. *El jardín de Epicuro*, s.d. [Versión electrónica].

CAPÍTULO III

"PENSAR EN PRIVADO, CREER EN PÚBLICO"

Los orígenes de la teología en el racionalismo griego

HAN PASADO ya más de cuatro décadas desde que el helenista francés J.-P. Vernant, siguiendo las huellas del planteamiento de *Principium Sapientiae: Los orígenes del pensamiento filosófico griego* del inglés F. M. Cornford, expusiera magistralmente las condiciones histórico-políticas, sociales y culturales que hicieron posible en el siglo VI a.C. la «aparición del pensamiento racional» en las costas griegas del Asia menor[1].

Su interés se centraba en mostrar la falsedad del «milagro griego» a través de la reconstrucción del *cuadro histórico* que preparó el advenimiento de esta forma de racionalidad (tan profundamente marcada por su carácter «político» y solidaria al advenimiento de la Polis griega), y en dar cuenta de las *transformaciones mentales* operadas por el

[1] Cfr. VERNANT, J.-P. *Les origines de la pensée grecque*. Presses Universitaires de France, Paris, 1962. (Trad. española: *Orígenes del pensamiento griego*. Paidós, Barcelona, 1992) y CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Visor, Madrid, 1987 (Trad. española). Aunque también la influencia de otros helenistas, como el marxista G. Thomson, es decisiva. V. THOMSON, George. *Los primeros filósofos*. UNAM, México, 2ª ed., 1988.

nuevo racionalismo a las construcciones tradicionales de la mitología religiosa[2].

Por otro lado, el filólogo alemán W. Jaeger escribió su *Teología de los primeros filósofos griegos*[3] en 1936 y no la publicó sino hasta después de la II Guerra Mundial, en 1947 (cinco años antes de la aparición de la obra del ya fallecido Cornford). Allí Jaeger expuso con asombrosa erudición, y frente a la tradición filológica anterior (reacia en aceptar teologías no-cristianas)[4], el carácter eminentemente *teológico* de la primera filosofía griega y señaló su intención de presentar en trabajos posteriores (que al parecer nunca logró realizar)[5] la historia griega de esta teología hasta el momento de su inserción dentro de la tradición judeo-cristiana, la constitución misma de la *teología cristiana*.

---

2 Ya en 1957 en su artículo «Du Mythe à la Raison» aparecido en los *Annales d'Économie, Société et Civilisation*, Vernant se ocupó de explicar comparativamente el carácter de estas transformaciones en el universo mental helénico. Para una apreciación completa y crítica del tema y del artículo v. Vernant, J.-P. «Del mito a la razón» en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ariel, Barcelona, 1973. pp. 334-364.

3 V. Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos.* FCE, México, 1952. pp. 5-6 (trad. española); también, *Humanismo y teología.* Rialp, Madrid, 1964.

4 Como por ejemplo en Ulrich von Willamowitz-Möllendorff (el filólogo rival de Nietzsche), cuya obra *Der Glaube der Hellenen* (2 Bände, Berlin, 1931-1932) pareciera expresar esta resistencia a aceptar el aspecto *teológico* de las cosmologías griegas, en razón quizás de la militancia protestante de este gran erudito alemán de los siglos XIX y XX. Cfr. Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*, p 14.

5 Antes de Jaeger se puede constatar muy pocos trabajos que examinan y reconocen cómo «teología» a las reflexiones cosmológicas griegas. Estos trabajos son *Evolution of theology in greek philosophers* (London, 1904) de E. Caird (mencionado por el propio Jaeger) y, otros más antiguos como *Die theologischen Lehre der griechischen Denker* (Göttingen, 1840) de A. B. Krische y *De Graecorum theologia capita duo* (Berlin, 1910) de C. Reinhardt *apud* Windelband, W. *Historia de la filosofía antigua*. Nova, Buenos Aires, 1955, p. 19.

Aunque a primera vista, ambos enfoques parecieran ser contradictorios (porque uno plantearía la *superación* del mito religioso en la filosofía y el otro al contrario la *presencia* de pensamiento teológico entre los presocráticos), se constata más bien en la unidad de sus planteamientos el reflejo vivo de la unidad compleja del pensamiento griego y su interés compartido por desenmascarar, con las viejas armas de la filología clásica, los prejuicios metódicos subyacentes al origen y carácter de toda la filosofía griega.

Para estos eruditos (entre los que podemos incluir a R. Mondolfo[6]) de lo que se trataba era de romper con la típica proyección de la falsa imagen «autopoética», «cientificista», «romántica», «atea», etc., del *glorioso* pasado europeo que –por ejemplo– en la tradición del idealismo alemán presentaba a Grecia como la manifestación creadora y atemporal del espíritu absoluto en la historia, o la anticipación del ideal de la moderna ciencia experimental para el caso del reinante positivismo anglosajón[7].

---

6 Véase su crítica a los enfoques «subjetivista» y «objetivista» en torno a la «espiritualidad griega» en: «El hombre como sujeto espiritual en la filosofía antigua» Actas del I Congreso Nacional de Filosofía (Argentina). Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1950. pp. 1988-2004 (t. III); también su obra *El genio helénico*. Columba, Buenos Aires, 2ª ed., 1960, pp. 15-18. Asimismo, resulta útil la crítica de Enrique Dussel al «helenocentrismo» metódico como variante epistémica del «eurocentrismo» moderno, v. Dussel, Enrique. *El humanismo helénico.* EUDEBA. Buenos Aires, 1975, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y exclusión*. Trotta, Madrid, 3ª ed., 2000 y más aún *Política de la Liberación: Historia mundial y crítica*. Trota, Madrid, 2007.

7 Un breve resumen de la crítica de Cornford a la interpretación de J. Burnet, uno de los platonistas más importantes del siglo XX, v. Thomson, G. *Op. cit.*, pp. 196-205. Sobre la «invención» de la Grecia clásica en el romanticismo y otras corrientes con contenido (no-intencional) racista, v. la crítica contemporánea de Bernal, M. *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica.* Crítica, Barcelona, 1993.

No obstante que hoy en día tales ideas estén en descrédito, volvemos a encontrar vestigios de anacronismo metódico en nuevos enfoques que contraponen inútilmente *razón/fe*, *helenismo/orientalismo*, *materialismo/idealismo* o *subjetividad/objetividad* en la comprensión del mundo antiguo. Veremos que la moderna oposición *filosofía/teología* aplicada inadecuadamente a los griegos es sólo uno entre otros tantos casos[8].

Por ello, antes de ingresar en el nudo mismo de este trabajo, que es la teología de Epicuro intentaremos fijar primeramente el marco de comprensión de la dimensión filosófico-teológica del pensar helénico: a partir del planteamiento de los orígenes religiosos de la filosofía (Cornford-Vernant) vamos a precisar etimológica y conceptualmente (en la línea Jaeger-Mondolfo-Dussel) el sentido original y valor del término «**teología**» así como de «**religión**» y «**espiritualidad**» en la antigua tradición greco-romana. Nos interesa mostrar ante todo por qué y cómo la teología y la espiritualidad son productos del racionalismo griego en su ruptura con la religión griega.

Posteriormente, señalaremos sumariamente las dos tendencias principales de pensamiento teológico entre los griegos (la natural y la metafísica), con el fin de situar

[8] En este punto es clave atender a la siguiente reflexión de Jaeger: «es fácil decretar *a priori* que las sublimes ideas que se formó de la naturaleza de lo Divino una determinada edad de la historia humana no corresponden a nuestro concepto corriente de lo que es religión y que por consiguiente deben dejarse a los filósofos y los físicos, quienes por su parte no se cuidan mucho de ellas porque no son pura razón. Esta situación sólo es otro ejemplo de la lamentabilísima falta de integración de la vida humana que es característica de nuestra moderna civilización y que tratamos de imponer a las edades anteriores al hacer la interpretación histórica de sus creaciones», Cfr. Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*, p 14. (El subrayado es mío).

con exactitud el antecedente histórico-conceptual que subyace al planteamiento *teológico eudaimónico* de Epicuro y que constituye su condición necesaria.

§ 3.1. Las antiguas nociones de *teología, religión y espiritualidad*

Contrariamente al sentido común y a la costumbre establecida, las nociones de *teología, religión y espiritualidad* no son patrimonio específico de una religión en concreto (p. ej. la cristiana) sino que como ha señalado un prestigioso historiador de las religiones[9] son tan antiguas, que de uno u otro modo abarcan a todos los pueblos del pasado histórico de la humanidad hasta el presente. Pero su invención no sólo terminológica sino de contenido filosófico preciso, surgió en el universo cultural griego y romano designando en gran medida rasgos radicalmente distintos a los que hoy solemos atribuírselas.

El inicio de la «teología» por ejemplo debe ser situado junto a las creaciones propias del pueblo griego y de modo más exacto en las del siglo VI a.C. (las matemáticas, la medicina, la política y la filosofía natural). Análogamente, lo que designamos con el término «espiritualidad» es en Grecia (a diferencia del Asia) un desarrollo que empieza con los filósofos moralistas del siglo IV a.C. «Religión» por su parte designa una dimensión puntual en la vida cotidiana y política de la *urbs latina*.

Precisemos mejor estas ideas comenzando por la noción de «teología».

---

9 V. Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1978 (4 Vols.)

En la explicación que ofrece J.-P. Vernant de los orígenes históricos del pensamiento racional griego se plantea que tanto el nacimiento de la filosofía milesia (las primeras cosmologías) como la medicina hipocrática y las matemáticas griegas estuvieron directamente vinculadas a la invención de la democracia en las poleis, a la adopción de la escritura fenicia y la moneda, al desarrollo del comercio mediante la navegación y a la fuerte influencia cultural de Oriente próximo.[10]

Entre otras cosas, también se sostiene que la ausencia de castas sacerdotales y textos sagrados contribuyó innegablemente a que en Grecia se gestase un movimiento de «ilustración racionalista»[11] que efectuó para la posteridad cambios decisivos en el ámbito del saber y la conducta humana.

Concentrando su explicación, la gran novedad introducida por la filosofía jonia habría sido: 1) la primacía de la idea de medida y orden necesario (ley, distribución, equilibrio), 2) un sistema de explicación geométrico (relaciones recíprocas, simétricas, irreversibles), 3) la distinción reflexiva de diversos niveles de la realidad (naturaleza/sociedad, ley/costumbre, hombres/dioses, etc.)[12], 4) la

[10] Sobre el trasfondo de creación de la moneda y constitución de la ciudad, la laicización del pensamiento mítico de la religión (a nivel discursivo) y del sacerdocio ritual en la función de los magistrados de la Polis (a nivel práctico) son a grandes rasgos los dos procesos paralelos que –según este autor– instauran en Grecia el pensamiento racional, y de modo más concreto el advenimiento de la filosofía. En su planteamiento los límites e innovaciones de la ciudad son los límites e innovaciones de la propia filosofía. V. Vernant, J.-P. *Los orígenes del pensamiento griego.*

[11] *Infra*: § 3.2

[12] Frente al involucramiento de los dioses (y sus hazañas) en el pensamiento religioso para la producción de la naturaleza, la filosofía propone la *desasimilación* de los fenómenos físicos con los agentes divinos. Cfr. Vernant, J.-P. «Del mito a la razón».

centralidad categórica del principio de identidad (lo idéntico y único frente a lo mutable y diverso); en suma, un cambio no sólo de lenguaje sino de contenido que inventa –en las aseveraciones abstractas de los milesios sobre el hombre y el universo– un sistema explicativo de lo real[13].

Pero inmediatamente, siguiendo los análisis de Cornford, Vernant advierte que «*en la filosofía el mito está racionalizado*»[14], es decir, en el análisis de las primeras cosmologías presocráticas se constata curiosamente que los filósofos construyen sus explicaciones sobre la base de la estructura paradigmática del mito, y que por tanto se tiene la impresión de que ellos «*no han inventado nada nuevo sino que lo han encontrado todo ya hecho en el mito*»[15]. En sus palabras:

> «[La física jonia] traspone, en una forma ***laicizada*** y sobre el plano de un pensamiento abstracto, el sistema de representación que la ***religión*** ha laborado. Las cosmologías de los filósofos reinterpretan y prolongan los ***mitos*** cosmogónicos […] detrás de los "elementos" de los filósofos jonios, se perfila la figura de antiguas ***divinidades*** de la mitología». [16]

Para el helenista francés la novedad de la primera filosofía reside entonces no en el contenido material de sus explicaciones acerca del universo y del hombre, sino en que las elaboraciones de los físicos son (a pesar de los supuestos míticos latentes en el discurso filosófico) reinterpretaciones de carácter «laico» y «profano»: se trata de elaboraciones que replantean en otro lenguaje

13 *Idem*.
14 *Ibíd*., p. 340 (n.p. 14).
15 *Ibíd*., p. 339.
16 *Ibíd*., p. 336. (El subrayado es mío).

los problemas que la religión ya había planteado pero de modo plenamente distinto a la «lógica del mito».

Por tanto lo sustancial de la explicación de Vernant es que la filosofía no se inscribe más en la «manifestación atemporal del espíritu en la historia» o en la «genialidad del hombre griego» y su «capacidad innata para la observación y la experimentación», sino en un proceso histórico de racionalización del saber religioso que habría empezado a gestarse ya en el siglo VIII a.C. con los poetas (la cosmogonía de un Hesíodo), para encontrar después, en el siglo VI con la invención de su *primera forma de racionalidad*[17] (las cosmologías de Tales, Anaximandro y Anaxímenes) su momento de ruptura estructural con el mito y el inicio de la lenta independencia epistémica de la filosofía.

El nacimiento de la filosofía griega, acontecimiento específico en la historia del pensamiento humano, adquiere ahora un contendido histórico preciso pero insólitamente paradójico y ambivalente: es un fenómeno de «laicización» y a su vez de «prolongación» del sistema de representación mítico de la religión. Para Vernant se trata del «hilo de continuidad» histórico-temática entre el mito y la filosofía: *algo viejo* de la mitología que subsiste aún y *algo nuevo* que aparece en el horizonte reflexivo de los milesios.

---

[17] Para Vernant la *primera forma de racionalidad* de la filosofía obedece en todo al carácter político de la ciudad: la promoción de la palabra en el uso público, la discusión y argumentación contradictoria en el ágora griega (el ἀγών, la lucha) *a los ojos de todos* y el «avoir formé des sociétés d'amis ou d'égaux, mais aussi bien avoir promu entre elles (…) des rapports de rivalité (…) dans tous les domaines» [=«haber formado sociedades de amigos o de iguales, pero asimismo haber promovido entre estas (…) relaciones de rivalidad (…) en todos los dominios»] V. Deleuze, Gilles. *Qu'est-ce que la philosophie*. Minuit, Paris, 1991, p. 9. Por esto «la escuela de Mileto no vio nacer *la* razón: ella construyó *una* razón [política], una primera forma de racionalidad», cfr. Vernant, «Del mito a la razón», p. 145.

En efecto, la laicización del pensamiento resalta como nota característica del racionalismo filosófico. Pero «laicizar»[18] el pensamiento no significa aquí «secularizar», es decir *separar* lo estrictamente filosófico de lo religioso y *superar* inmediata o progresivamente los lastres del pensamiento mítico[19]. Pensar esto daría lugar a una interpretación errada sobre el carácter del mito, de la filosofía presocrática y en general de la filosofía antigua. Supondría asumir los prejuicios doctrinales acerca del pensamiento mítico, pero también aceptar que los griegos llegaron a ser «enteramente racionales» y atribuirles en consecuencia productos posteriores a su tiempo, tales como la estricta «secularización árabe» de la filosofía, el «moderno ateísmo» o la invención del «individuo» dentro del liberalismo occidental.

Muy distinto es lo que podemos advertir con Vernant en el inicio de la filosofía griega. Allí vemos por ejemplo que los primeros filósofos no cuestionan radicalmente la estructura heredada del mito cosmogónico (la expresión en última

---

18 Del lat. *laecus* que significa «sacar algo fuera de su ámbito religioso»; su etimología proviene del genitivo λαϊκός («del pueblo»), cuyo nominativo es λαός («pueblo»).

19 Ya de inicio deseamos expresar, en el contexto de esta exposición, nuestra opinión respecto a la diferencia que hay entre *laicizar* y *secularizar* la filosofía. La «laicización de la filosofía» hace referencia al proceso de transposición del discurso mítico de la religión en el marco del pensamiento racional y crítico de la filosofía (es decir, *fuera* de la religión pero *desde* la religión), mientras que la «secularización de la filosofía» tiene que ver con la autonomía e independencia epistémica de la filosofía respecto del pensamiento religioso (*desde* la filosofía y *en* la filosofía). El carácter de la laicización por tanto se vincula no con rupturas de tipo moderno, sino con el hecho de que «la especulación filosófica griega aspiraba a apropiarse de la totalidad de la existencia, y no propicia todavía fracturas tajantes como las que se producirán después entre ciencia y religión». V. López, Ricardo. «Apunte sobre la razón griega». Universidad de Chile, Revista Cinta de Moebio, Nº 16, 2002 [versión electrónica].

instancia del núcleo cosmovisional ético-mítico helénico[20]), que es una forma de pensamiento conexa y con sentido[21]; al igual que los poetas desconocen toda «experimentación» en la adquisición de conocimiento; además estos filósofos jonios tampoco expresan en *stricto sensu* «la liberación de la conciencia individual frente a la colectiva»[22], su «conócete a ti mismo» no opera por un «acto puro de la conciencia consigo misma» sino por «resonancia» y «convivencia» en y con el mundo circundante[23]. Además, repitámoslo una vez más, los filósofos *prolongan* la estructura paradigmática de los mitos.

En fin, y esto para nosotros es lo más importante, en un acto también religioso contemplan la realidad como la unidad indisoluble de lo divino y lo natural, porque así como:

> «en la lógica del mito […] el pensamiento [de un Hesíodo] capta el mismo fenómeno, por ejemplo la separación de la tierra y de las aguas, como hecho natural en el mundo visible y simultáneamente como alumbramiento divino en el tiempo primordial»[24].

---

20 Según E. Dussel, son los sofistas quienes habrían realizado una crítica a este núcleo ético-mítico mismo, a aquel «conjunto de valores que residen en las actitudes ante la vida, en tanto que forman sistema y que no son criticadas [remises en question] radicalmente por los hombres influyentes y responsables (P. Ricœur)». Cfr. Dussel, E. *El humanismo helénico*. EUDEBA, Buenos Aires, 1975, pp. xxi (n.p. 7) y p. 2.

21 Nestle, Wilhelm. *Historia del espíritu griego*. Ariel, Barcelona, 2ª ed., 1975, p. 19.

22 Cfr. Fernandez, Emiliano. «Filosofía y Religión» [Versión electrónica].

23 Cfr. López, Ricardo. *Op. cit*.

24 Cfr. Vernant, J.-P. «Del mito a la razón», p. 341. Usando las palabras de L. Seligmann se puede decir que en este tipo de mentalidad «no se concibe lo natural de manera sobrenatural, sino al contrario, lo sobrenatural de modo natural» V. Seligmann S., Luís M. «Tradición de los primitivos y filosofía griega» en *Actas del I Congreso Nacional de filosofía (Argentina)*. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1950. pp. 2043 (t. III)

Así también, por ejemplo, en la filosofía de un Tales de Mileto (para quien el mundo está *lleno de dioses*),

> «la atracción ejercida por un imán es un hecho físico-divino, que conmueve su inteligencia y su creencia fundamental»[25].

Pero para comprender a fondo por qué la «teología» es un producto histórico del racionalismo griego del siglo VI, es útil remarcar algunas de las características de la *Polis* griega en el ámbito religioso que arrojan elementos claves de la mentalidad griega. En este tipo de organización político-social: a) no se conoce la distinción [estricta] entre lo *sagrado* y lo *profano*, por tanto tampoco entre lo natural y lo sobrenatural (en Grecia todo es «natural»), b) la creencia no se instala en una estructura doctrinal y por ello no existen textos sagrados, iglesias o castas sacerdotales guardianas de la fe, c) la religiosidad impregna en todo la vida cotidiana (la participación en los ritos, cultos, templos, peregrinaciones, fiestas, etc.) pero no está reñida con la posibilidad de pensar por sí mismo, d) no es dilema definir si la acción del hombre es el resultado de la voluntad o de una intervención divina (F. Rodríguez Adrados), y e) los elementos irracionales persisten a pesar de todo durante toda la antigüedad (E.R. Dodds).[26]

Es decir, lo laico y profano ('profano' = mostrar «frente a») entre los griegos no es como podríamos pensar un «cuestionamiento radical» a la religión o una «deconstrucción profunda» de los contenidos latentes en el discurso (en este caso mítico), sino el hecho de poner los relatos míticos acerca del origen del universo

[25] V. Dussel, Enrique. *El humanismo helénico.* p. xxvii.

[26] Cfr. López, Ricardo. *Op. cit*.

y del hombre en la perspectiva del argumento lógico, la discusión contradictoria y la crítica[27].

Por ello es a la «luz de la razón» (la racionalidad griega) y fuera del privilegio de la inspiración poética en que la realidad toda (incluidos los dioses) es en la visión holística de los griegos «problema» de investigación del «lógos». De ahí que para W. Jaeger:

> «las nuevas y revolucionarias ideas que desarrollaron estos primeros pensadores griegos acerca de la naturaleza del universo tuvieron un gran efecto directo sobre su manera de concebir lo que llamaron –en un sentido nuevo– "Dios" o "lo Divino"»[28].

En efecto, nos interesa insistir en estos aspectos porque a través de las explicaciones de los helenistas y las particularidades del mundo griego es posible rastrear el carácter específico de las reflexiones presocráticas. Allí no encontraremos propuestas ateas ni seculares sino ideas (religiosas) precisas sobre lo divino que plantean ópticas distintas al universo cultural de las creencias y que por tanto entran inevitablemente en conflicto con la religiosidad oficial de su tiempo.

El pensar teológico-religioso es por tanto ***inherente y congénito*** a las especulaciones de estos filósofos, y de

---

[27] «No es en el propio seno de la esfera religiosa donde se manifiestan los cambios. Es al margen y fuera de la religión, en ocasiones en oposición abierta con ciertas creencias o prácticas oficiales, donde se instituye una forma de pensamiento cuya ambición es la de acceder a la verdad por medio de una búsqueda personal». Cfr. Vernant, J.-P. *Los orígenes del pensamiento griego*. p. 20.

[28] Cfr. Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. p. 5.

ningún modo reflexiones plenamente «positivas»[29]. Jaeger nos recuerda que su *Weltanschauung* (Cosmovisión) es en realidad una *Gottanschauung* (Teovisión)[30]. La «secularización del conocimiento racional filosófico» no es producto de la antigüedad y por ello ni griegos ni romanos la han conocido[31]. Por el contrario, dentro del universo cultural helénico estos filósofos fueron igualmente «religiosos» como los ciudadanos de las poleis, aunque a diferencia de éstos ellos cultivaron un tipo de «espiritualidad» personal muy característica en sus modos de pensar y obrar.

De ahí que analizando las cosmologías milesias, éstas se presenten no menos míticas que las cosmogonías poéticas y que la llamada «laicización del pensamiento» no empiece ni culmine con la nueva racionalidad filosófica. Como la propia filosofía depende aún de las estructuras elementales del mito, esta laicización tampoco será completa sino relativa: es la transposición y prolongación del sistema de representación religioso. Así la nueva filosofía es en perspectiva histórica un proceso inicial de lenta *secularización* sin término durante toda la antigüedad[32].

---

29 «Positivo» debe entenderse aquí no en el sentido de «pensamiento abstracto» sino de «pensamiento realista, cierto y preciso» (como lo definió modernamente A. Comte) y de acuerdo a «criterios seculares y ateos de demarcación de la ciencia experimental».

30 Cfr. Jaeger, Werner. *Op. cit.*, p. 172.

31 El inicio de la independencia *autonomizada* de la filosofía respecto del pensamiento religioso no se producirá con los griegos ni medievales, sino más bien tardíamente con los árabes en el siglo IX d.C. Cfr. Dussel, E. *Ética de la Liberación*. *Ibíd*, p. 41.

32 Aunque sin llegar a la total «secularización de la razón», la filosofía (presocrática, socrática y posterior) se autoafirmará lentamente, y con el aporte abstracto de la matemática, sus problemas (el ser, el movimiento, la permanencia, la justicia, etc.) llegarán a ser únicos y exclusivos de su disciplina. Cfr. Vernant, J.-P. «Del mito a la razón», p. 362.

Nos hallamos entonces frente a los atisbos todavía rudimentarios de la distinción plena entre lo religioso y lo secular. En este tiempo la mitología late todavía con fuerza en el corazón del nuevo conocimiento geométrico-abstracto de la filosofía, escenario en que confundida con las reflexiones cosmológicas y éticas surge entre los presocráticos un tipo de reflexión acerca de la dimensión divina de la realidad: la ***teología***.

Ella testimonia no sólo el tránsito progresivo de la religión a la filosofía sino también la creación filosófica del «concepto»[33] (ella misma un producto conceptual), aquel instrumento de aproximación de la realidad, aunque inevitablemente a partir de la matriz religiosa del mito, del lenguaje heredado de la religión[34].

Ahora bien, para acercarnos más a esta innovación veamos su aparición en la evolución de la propia lengua griega, testigo clave de las mutaciones operadas en el pensamiento y del surgimiento de la filosofía. Su invención etimológico-histórica es en este contexto uno de los tantos productos del racionalismo griego.

Pero para aprehender mejor su contenido analicemos antes otro término que comparativamente arroja el contexto semántico inmediato y análogo de aquella invención: el conocido término *teoría*.

---

[33] Según G. Deleuze una de las novedades que trae la filosofía es la invención del *Concepto*: «le vieux sage venu d'Orient pense peut-être par Figure, tandis que la philosophie invente et pense le Concept» [=«el viejo sabio venido de Oriente piensa quizás por Figura, mientras que el filósofo inventa y piensa el Concepto»]. Cfr. Deleuze, Gilles. *Op. cit*, p. 8.

[34] Es interesante a este respecto la opinión de Max Müller acerca de «la naturalidad de la mitología, su inherencia en el lenguaje y el poder que ejerce sobre el pensamiento». Cfr. Fernandez, Emiliano. *Op. cit*.

Existe en griego una antigua palabra que designa al «*espectador; embajador, viajero, emisario*» y muy especialmente al «*enviado a los juegos públicos o a consultar los oráculos*», el sustantivo masculino θεωρός [*theorós*], que se halla emparentado con θέα [*theá*] (*sust. fem.* similar en su grafía a θεά, diosa) que significa la «*acción de mirar o contemplar*». Sin duda θεωρός y θέα derivan antiguamente de una misma raíz (probablemente θε-) y en la extensión semántica de sus redes lexicológicas dan lugar a la aparición de otras palabras que se aplican indistintamente a diversas cosas[35]. Una de estas es el término θεωρία [*theoria*].

θεωρία[36] (*sust. fem.* de la familia de θεωρός) está fuertemente vinculada a θέα y como ella es utilizada por los griegos en estos tres campos semánticos:

a) θεωρία designa **arcaicamente** el sentido de la 'vista' y el acto de ver, la 'visión'; θέα, además de las anteriores acepciones, es la «acción de mirar o contemplar», aunque también incluye el significado de 'aspecto' y 'apariencia'.
b) A **nivel religioso** θεωρία se utiliza frecuentemente para señalar 'espectáculo', 'contemplación' o 'asistencia a espectáculos', 'fiestas', 'certámenes', etc., (p. ej. ἐπὶ θεωρίαν ἐξελθεῖν salir para alguna fiesta); o la «embajada o misión sagrada [a oráculos, fiestas, etc.], expedición de carácter religioso, peregrinación», y a veces

[35] Basamos nuestra interpretación de los significados de estos términos en: Pabón de Urbina, J. y E. Echuari M. *Diccionario Griego-Español*. Spes S.A., Barcelona, 3ª ed., 1954, pp. 253-256.; Sanz Franco, F. *Diccionario Griego clásico-Español*. Verón, Barcelona, 1995, pp. 102-104.; y Eseverri H., Crisóstomo. *Diccionario etimológico de helenismos españoles*. Aldecoa, Burgos, 1945. Transliteramos los términos griegos en su forma latina.

[36] En dialecto jónico es θεωρίη.

designa el «oficio o cargo de teoro». θέα por su parte, además de 'espectáculo', es espacialmente el «lugar de espectador en el teatro» como se puede ver en Demóstenes (*Discurso de la Corona* 9, 28) o en Diógenes Laercio (*Vidas y sentencias de los filósofos más ilustres* X, 120a)[37].

c) Más tarde θεωρία incorpora los significados abstractos de 'contemplación', 'especulación de la mente', por tanto 'estudio' en **sentido filosófico**. De igual forma θέα evoluciona semánticamente adquiriendo el significado de «objeto de la visión o contemplación», la 'contemplación' misma.

El contexto que proporciona los elementos de explicación a esta polisemia[38] en el término θεωρία (resultado de su evolución) es el del paso de la religión a la filosofía. En este caso es el paso desde los cultos místericos hacia los saberes racionales (matemática, medicina, política y principalmente filosofía). En efecto, se sabe que entre los miembros de los Misterios de Eleusis en Grecia la palabra «theoria» significaba «contemplación religiosa apasionada y participativa» del drama resurreccional del ciclo de la naturaleza y del dios descuartizado Dionisos. Sólo más tarde, cuando la palabra es utilizada por el racionalismo griego significa «conocimiento contemplativo de la mente»[39]. En Platón encontramos la expresión más ilus-

---

37 Laercio, Diógenes. *Βίοι και γνώμαι των εν φιλοσοφία ευδοκιμησάντων*. Ed. H. S. Long, Oxford, 1964, *Βιβλίον Ι'*, 120a.

38 Un ejemplo de explicación genético-evolutiva, dentro de la propia lengua griega y en el contexto de la *religión a la filosofía*, es el que analiza Vernant en el término τὰ ὄντα (las cosas que existen, los entes) y su evolución hacia el abstractivo τὸ ὄν (el ente), en jónico τὸ (ἐ)ὄν. V. Vernant, J.-P. «Del mito a la razón», p. 65.

39 Nótese que los dos sentidos invariables de la *teoría* son «ver» y «fiesta»; por tanto, términos como *teorético*, *teorema* y *teatro* deben leerse desde ambos registros. Sólo el adjetivo *teorético* parece alejarse de estas acepciones primarias y acercarse al sentido de contemplación intelectual (de científico

trada de este cambio: él nos dirá, por ejemplo, que «el órgano por el cual se comprende es como el ojo»[40].

Es decir, esta mutación importante en la lengua griega va definir no sólo el campo de acción comunicativa de la filosofía y del racionalismo en general, sino que va a efectuar un giro en la comprensión helénica de la realidad: el mundo no es ya el resultado del capricho divino sino el juego de fuerzas impersonales (leyes de la naturaleza) que ahora es preciso *ver con la razón*. A partir de este ejercicio podrán obtenerse «teoremas» sobre el cosmos y cultivar la interioridad del sujeto «teorético», con vistas a lograr un conocimiento de la estructura profunda de lo real, es decir de lo divino.

Por tanto, si a la proximidad lemática entre θεωρία y θέα añadimos θεά [*theá*] «diosa» (y por tanto el plural θεοῖ [*theoi*] «los dioses»), podrá verse entonces con claridad porqué el adjetivo θεώτερος [*theóteros*] señala lo que es «propio de los dioses» y θεατός [*theatós*] lo «visible, observable o digno de ser visto», pero también se comprenderá mejor el hecho de que para los griegos los θεοῖ (dioses) eran «poderes dignos de contemplación» de su θέα (aspecto) en la θεωρία (visión/fiesta) de un ἄνθρωπος θεωρητικός (hombre contemplativo/religioso). Puede ahora quizás comprenderse por qué según Pitágoras de entre los que van a las competencias (atletas, comerciantes y filósofos) «los más dignos» son aquellos que sólo «contemplan» el espectáculo religioso, es decir los *teoréticos*.

o filósofo), pero no así *teórico* que hace referencia más bien al θεωρός que es el «*enviado a los juegos públicos o a consultar los oráculos*».

40 V. Santivañez, Rodolfo. *Curso de Filosofía griega: el surgimiento de un nuevo saber*, 2001 [inédito], p. 2.

En otras palabras, lo que se constata en «*theoria*» es la persistencia, evolución e incorporación dinámica de nuevos significados (especialmente abstractos) que se inscriben en el paso del mito a la razón, la transposición del lenguaje mítico-figurativo de la religión en el nuevo lenguaje físico-teológico de la filosofía: la acepción conglomerada religioso-filosófica de esa palabra se prolonga incluso hasta el griego koiné de Diógenes Laercio (225-250 d.c.), cuando éste escribe por ejemplo: «μᾶλλον τε εὐφρανθήσεσθαι τῶν ἄλλων ἐν ταῖς θεωρίαις»[41] [=en las **fiestas religiosas** (el sabio) se regocijará más que todos]. En suma, el ámbito de la reflexión teológica griega muestra con claridad aquel momento de interrelación y transformación de los saberes religioso y filosófico. Pero veamos ahora su contenido etimológico-conceptual.

Según la explicación de W. Jaeger[42], los términos θεολόγος [*theologós*], θεολογεῖν [*theologein*], θεολογικός [*theologicós*], y θεολογία [*theología*] fueron una invención eminentemente griega y habría sido Platón quien acuñó esta última palabra al enunciarla por vez primera[43] en su *República*, libro II, 379a:

> «Καὶ ἐγὼ εἶπον· Ὦ Ἀδείμαντε, οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγώ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' οἰκισταὶ πόλεως· οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ **μυθολογεῖν** τοὺς ποιητάς, παρ' οὓς ἐὰν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτέον, οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους. Ὀρθῶς, ἔφη· ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ **θεολογίας** τίνες ἂν εἶεν; Τοιοίδε πού τινες, ἦν δ' ἐγώ· οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὤν, ἀεὶ δήπου

[41] Laercio, Diógenes, *Op. cit.* (la negrilla es mía).

[42] Jaeger, Werner. *Op. cit.*, p. 10.

[43] Y luego en sus obras de madurez (como la *República*) y de vejez (específicamente el libro X de *Las Leyes*). Cfr. *Ibíd.*, p. 10.

> ἀποδοτέον, ἐάντέ τις αὐτὸν ἐν ἔπεσιν ποιῇ ἐάντε ἐν μέλεσιν ἐάντε ἐν τραγῳδίᾳ. Δεῖ γάρ.»[44]

Según este erudito alemán, el término es un neologismo que Platón habría introducido para oponerse a los relatos fantásticos de los poetas sobre el origen genealógico de los dioses, a las llamadas θεογονίας (teogonías) y al μυθολογεῖν (pensamiento mitologizante). De ahí que tanto en la *República* como en las *Leyes*, dice Jaeger[45], la filosofía se presenta para Platón en su «más alto nivel, como teología». Por eso en adelante:

> «todo sistema de filosofía griega (con la sola excepción de la escéptica) culminó en una teología, y podemos distinguir sendas teologías platónica, aristotélica, **epicúrea**, estoica, neopitagórica y neoplatónica»[46].

En efecto, Platón nos ayuda a comprender cómo en Grecia aparece un saber sobre y opuesto a las representaciones religiosas. Recordemos que desde la época arcaica la religión griega, una religión caracterizada por su adherencia a la vida social, costumbres y tradición, desprovista

---

[44] «–Y yo dije: Adimanto, ni tú ni yo somos poetas; fundamos una ciudad, y en calidad de tales fundadores nos incumbe saber con arreglo a qué esquema los poetas deben componer sus fábulas (**mitologías**), y unir a ese modelo la prohibición de jamás apartarse de él; pero no nos compete a nosotros mismos inventar esas fábulas (mitos). –Tienes razón; pero dime, ¿qué deben enseñar esos esbozos de **teología**? –Ante todo, es preciso que los poetas nos presenten por doquiera a Dios tal cual es, sea en la epopeya, sea en la oda, sea en la tragedia. –Así es.» Traducción tomada con ligeras modificaciones de: PLATÓN, *Diálogos*. Ed. Porrúa S.A., México, 18ª ed. (Núm. 13), 1979 p. 469. Edición francesa del texto griego hecha por Victor COUSIN disponible en: www.remacle.org, «L'antiquité grecque et latine» (las negrillas y la modificación son míos).

[45] JAEGER, Werner. *Op. cit.*

[46] *Ibíd.* (el subrayado es mío).

de un clero profesional (en Grecia no hay *Iglesias*) y de dogmas sagrados (libros revelados o *Biblias*), no logra acaparar la totalidad de la existencia, se desenvuelve libremente «en el terreno de la piedad popular y el marco del Estado, ayudada por la reflexión de los poetas y pensadores»[47], y es materializada en el culto pero sin la mediación de una teología «institucional»[48]. Este *vacío* habilita el espacio de tolerancia necesaria para la elaboración de múltiples interpretaciones de lo divino (diversas teologías, desde la poética de Hesíodo hasta la racionalística de los estoicos), y bajo la regla del «piensa lo que quieras en privado, pero no digas nada y sobre todo no hagas nada en público que acometa contra la religión del Estado»[49]. Platón efectúa una interpretación acerca de la realidad divina, aunque en su caso condicionado por la crisis de la religión cívica de su tiempo, ya en decadencia.

Sin embargo, ya en las primeras elaboraciones teológicas de los presocráticos, la teología atestigua el conflicto suscitado por el racionalismo contra el monopolio de la religión respecto a las representaciones religiosas, en tanto que aparece un contra-discurso al oficialmente aceptado, un discurso cuya matriz explicativa no son ya los mitos y fábulas de los poetas sino las especulaciones cosmológicas (astronómicas) de los físicos. En este sentido «para los griegos Dios se volvió un problema»[50]. Por

47 Hüs, Alain. *Las religiones griega y romana*. Casal i Vall, Andorra, 1963, p. 31.

48 Giannantoni, Gabriele. «Epicuro e l'ateismo antico» en Giananntoni G. y M. Gigante (Eds.) *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale Napoli (19-26 Maggio)*. Bibliopolis, Nápoles, 1993, t. 1, p. 45.

49 Cfr. Hüs, Alain, *Op. cit.*, p. 75.

50 Jaeger, Werner. *Op. cit.*: «El problema de lo divino ocupa en las especulaciones de los primeros filósofos naturales un puesto mucho más amplio de lo que con frecuencia estamos dispuestos a reconocer y que en realidad recibe una parte de su atención mucho mayor de lo que pudiera llevarnos a esperar el cuadro que trata Aristóteles del desarrollo de la

tanto, en adelante la teología expresa la nueva manera griega de comprender el fundamento del cosmos: una aproximación racional de la mente hacia θεός («Dios» o lo «Divino») cuyo objeto no es otro que comprender el modo de ser y producirse de las cosas, es decir la φύσις («Naturaleza»)[51]. **Dios=Naturaleza** es la ecuación inseparable para la mentalidad griega[52]: θεῖος ('divino') es toda aquella realidad que desborda el sentimiento y la mente humana y que, por tanto, produce admiración o contemplación de su ser, es decir de su *naturaleza*. La física entonces es teología, y la cosmología un estudio de la generación del universo a partir de su fundamento divino. Cuanto más se conozca la naturaleza, tanto más nos acercamos a lo divino; e inversamente, una aproximación hacia lo divino nos reporta la comprensión exacta de la naturaleza.

Conceptualmente, *teología* para los pensadores griegos es entonces *aquel discurso racional sobre la naturaleza de lo divino*, es decir desde y por la vía de la razón, de ahí que será también conocida en la antigüedad tardía como teología *racional*[53].

En suma, los griegos son entonces los primeros *teólogos* occidentales en su sentido histórico-etimológico; es decir, son filósofos que explican θεός (la divinidad del

filosofía en el libro primero de la *Metafísica*», p. 12.

51 La palabra φύσις está indisociablemente unida a θεός.

52 Asimismo, hay que retener «the concept god or divinity and inmortal as equivalents,… If man is inmortal, the be is god» [=«el concepto de dios o divinidad e inmortal como equivalentes,… si el hombre es inmortal, entonces es dios»], v. Graves, Robert. *The Greek Myths*, Baltimore, Penguin, 1955, pp. 115-116, *apud* Dussel, E. *El humanismo helénico*, p. xxv.

53 En oposición a la teología de la cristiandad medieval, basada en la revelación y la autoridad, y por ello mismo denominada *teología revelada*.

cosmos) con el λόγος (la razón discursiva) poniendo su interpretación a consideración de los dialogantes (racionalidad dialógica). Hacen por tanto *teología*[54]. Se comprende entonces por qué toda la filosofía antigua es en su tratamiento e intencionalidad última una teología: el esfuerzo de pensar el fundamento interno de las cosas en tanto que este mismo es considerado divino[55]. Recordemos: su *cosmovisión* es en realidad una *teovisión*.

Ahora bien, en este contexto de la antigüedad, ¿cómo se comprende el término «religión» en la antigüedad?, ¿cuál es su estatuto social?

En primera instancia, nuestra aproximación a este fenómeno en la experiencia griega debe tener en cuenta no sólo el tiempo cronológico que nos separa, sino fundamentalmente la distancia psicológica y los quiebres en el horizonte de su comprensión histórica. Sobre todo, no hay que perder de vista la conversión del emperador romano Constantino el Grande al cristianismo en el siglo IV y la introducción de esta religión como culto oficial del imperio. Las consecuencias políticas, económicas y sociales son bien conocidas como para redundar en ellas[56]; lo que interesa más bien es no olvidar las consecuencias de esta transformación religiosa (el sincretismo con el judeo-cristianismo) en la concepción de mundo del paganismo. Por otra, dado que el saber y las prácticas del mundo moderno occidental han sido delineadas a imagen y semejanza de esta nueva religión dominante

---

54 Es interesante señalar que el verbo θεολογέω -ώ significa «hablar sobre la divinidad, probarla o afirmarla».

55 Cfr. Jaeger, Werner. *Op. cit.*, p. 5.

56 Puede consultarse la obra ya clásica de Jacob Burckhardt: *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*. FCE, México, 1945.

(el cristianismo[57]), debemos tener cuidado en no asimilar los contenidos discursivos de la antigüedad a los de los pueblos anteriores a este acontecimiento, de modo concreto la idea de *religión* en el paganismo (de origen greco-romano) con la del cristianismo (de origen judío-semita).

En efecto, quizás resulte más apropiado acudir al enfoque etimológico en lo que respecta al término «religión», que ha pasado a nuestras lenguas actuales imponiéndose precisamente desde el latín (lengua eclesiástica del cristianismo occidental) y no desde el griego. Pero ¿cuál es su origen? Ordinariamente se afirma que la raíz del sustantivo «religio» proviene del difundido verbo "religare", que significa «volver a atar», pero es muy probable, si no plausible como lo sostienen nuevas investigaciones[58], que el término no provenga de esta raíz (que por lo demás se trata de una etimología propuesta por el cristiano Lactancio, siglo III d.C.), sino más bien de "re-legere" que en el latín clásico (no eclesiástico) significa «leer las cosas con diligencia, escrupulosa y delicadamente». De ahí que para Cicerón la religión sea algo así como *los cultos que deben practicarse con observancia y sumo cuidado*[59].

En consecuencia, en su origen este término no se vincula con la difundida noción cristiana de «reencuentro trascendental con Dios o la divinidad», idea por lo demás no tan dominante en la mentalidad de los antiguos griegos y romanos (aunque sí en las corrientes místicas); así como tampoco el concepto de piedad como expresión

---

57 Visto el tema en retrospectiva, frente al fenómeno de la «cristianización del Imperio romano» quizá sea más importante remarcar el de la «imperialización del Cristianismo».

58 Cfr. Fernández, López Justo. *Op. cit*.

59 V. Cic. *De nat. deo.*, II, 28.

de un sentimiento de relación íntima con la divinidad, sino más bien con la idea de «deber cívico contractual u conducta ciudadana exigida por el Estado», tal como sería, por ejemplo, respetar símbolos patrios, instituciones públicas o el pago de impuestos para nosotros. En cierto modo, la función de la religión es –como dice W. Nestle[60]– santificar simplemente la realidad objetiva, es decir el sistema de cohesión y regulación de las relaciones entre los hombres.

Por tanto, la religión griega, en tanto expresión sacralizada de la política, *regula* la conducta exterior del sujeto en su calidad de ciudadano, garantiza la moral pública, pero no la interioridad individual del sujeto, no es una institución moralista. Su contenido ético es escaso y descansa en leyes no-escritas y consuetudinarias de cumplimiento cívico, pero jamás de obligación moral individual (Kant). Por tanto deja al Estado la responsabilidad de la educación, una educación de tipo gimnástica, musical, retórica, es decir homérica, por tanto no religiosa.

Sobre esto la lengua griega testifica también esta acepción. Siguiendo a H.-G. Gadamer, el Prof. Gabriele Giannantoni nos dice que «en griego no hay ningún término que exprese lo que los modernos entendemos por "religión"»[61]. O dicho al revés: la palabra moderna *religión* no existía en griego antiguo. A lo que sí podemos acercarnos es a su concepto de *religiosidad* que según este profesor se expresaría mediante tres términos: ὅσιον (lo que exige devoto respeto), εὐσέβεία (el devoto respeto mismo) y αἰδώς (reverencia), pero nunca mediante νομίζειν (acostumbrar, reconocer, juzgar), vinculado más

60 Nestle, Wilhelm. *Op. cit.*, p. 22.

61 Giannantoni, Gabriele. *Op. cit.*, p. 45. (El subrayado es mío).

bien a νόμος (uso, costumbre, ley). Según Giannantoni: «el elemento primario no es la disposición interior de la conciencia religiosa, sino más bien la esfera jurídico-sacral: **νομίζειν no es un interior "tener por verdad" o una fe**, sino un comportamiento públicamente controlable y, como lo ha demostrado Tate, en polémica con Burnet y Taylor, la expresión νομίζειν θεούς significa o "honorar a los dioses", o "sostener que los dioses existen"»[62].

Efectivamente, la acepción griega y romana del término arrojan una visión esencialmente cívico-estatal, por tanto política, enmarcada en el universo mental de la Polis y en el funcionamiento de las instituciones democráticas. La religión se presenta como la dimensión sacralizada del poder político, dependiente de su dinámica, pero nunca anterior a él. El templo griego es simplemente la morada del dios, ubicado preferentemente sobre un santuario natural, donde no caben feligreses ni sacerdotes. El sacrificio es individual o colectivo y constituye el rito principal y tradicional; quedan excluidas oraciones de tipo oficial como el *Padrenuestro* o el *Avemaría* y sí sólo aceptadas oraciones acordes a la circunstancia y la conveniencia del fiel: la plegaria es simplemente el conjunto de fórmulas tradicionales y no una efusión hacia la divinidad[63].

Otros de los rasgos importantes de la religión griega es su tendencia «al antropomorfismo, a la fábula, al laicismo y al individualismo»[64] (por tanto a las religiones personales). Asimismo, con el advenimiento histórico de la democracia la cohesión religiosa fue suavizada, lo cual

62 *Ibíd*.
63 Hüs, Alain, *Op. cit.*, p. 45-47.
64 *Ibíd*, p. 11.

«favoreció a las iniciativas privadas, si no en el cultos sí al menos en el pensamiento», pues la religión griega no es exclusivista, acepta la adhesión del ciudadano a otras creencias, respeta su libre iniciativa. Se comprende entonces por qué en este contexto será también inevitable que los filósofos constituyan si bien no una *religión* al menos sí una *religiosidad*[65], aunque acorde a sus propias exigencias teóricas.

¿Pero cuál es esta 'religiosidad filosófica'? Básicamente constituye otro de los productos del racionalismo filosófico griego, cuyo contexto preciso es el mencionado proceso de relativa laicización del sistema básico de creencias religiosas tradicionales, el lento tránsito de la religión a la filosofía (anterior por tanto a la historia del cristianismo). El contenido de esta religiosidad es entonces la *espiritualidad filosófica*, aquel conjunto de prácticas (ejercicios corporales, hábitos, disciplina) de invención de la subjetividad, cuya concreción es el estilo de vida personal propugnado por cada uno de los filósofos griegos. Es como diría M. Foucault una «*tecnología del yo*».

La espiritualidad es una disposición interna y actitud externa del sujeto hacia las cosas, es el intento de producir la interioridad propia desde el horizonte de nuestras propias representaciones. A diferencia del pensamiento moderno, este *yo* de la antigüedad no es el fundamento intrínseco de la realidad (el ego cartesiano), sino que como ha señalado P. Hadot[66] «en el caso de los antiguos el yo

---

[65] En este punto resulta sugerente la referencia de García Gual al libro de D. Babut: *La religion des philosophes grecs* (Paris, 1974), v. García Gual, Carlos. *Epicuro*. Alianza. Madrid, 1983, p. 174; asimismo, de Windelband al antiguo libro de M. Louis: *Doctrines religeuses des philosophes grecs* (Paris, 1911), v. Windelband, Wilhelm. *Op. cit.* (supra), p. 421.

[66] Hadot, Pierre. «Reflexiones sobre la noción de "cultivo de sí mismo"» en

es un *daimon* interior: no se trata de un sujeto, sino que es un objeto interior». De hecho los términos modernizantes "yo" y "sujeto" no logran traducir el sentido helénico del *damion*, más al contrario traicionan su comprensión.

Con todo, este *daimon* u objeto interior es una realidad subjetiva que hay producir, una poiesis, un algo que hacer, que *inventar*. El responsable de este hacer es el filósofo, el interesado o amante de la sofía, sabiduría que se define primeramente como *arte*, arte de **saber hacer algo** efectivo: en este caso de hacer el *daimon* interior. La espiritualidad antigua va requerir, entonces, de una «pedagogía» (saberes y capacidades), pero principalmente de una «psicagogía» (arte de conducción del alma) cuyo fin es la auto-redefinición del sujeto en el elemento incuestionado de lo divino («hay que conocer lo divino para conocerse a sí mismo»[67]). Recordemos que ya desde los pensadores jonios pero explícitamente con Sócrates el hombre es lo que «es» porque participa de lo divino, contiene dentro de sí un algo de la divinidad: su alma.

Esta empresa de producción de subjetividad se halla en estrecha vinculación con técnicas que habilitan su realidad efectiva (dietética, erótica, política), así como con saberes (como la teología) que dotan de contenido positivo a su concepción antropológica.

Pero ¿a qué están atados históricamente estos productos *laicos* de la religiosidad y espiritualidad griegas, esferas ambas de la interioridad subjetiva, vinculadas al sentimiento profundo de lo que uno es y no es, es decir el ámbito de la conciencia?

Michel Foucault Filósofo. VV.AA. Gedisa, Barcelona, 1999, 2ª Reimpr., p. 225.

67 Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Altamira, La Plata, 1996, p. 50.

La religiosidad y la espiritualidad nos aparecen en Grecia como función de la política, como el resultado necesario de fuerzas en pugna de una sociedad carente de dogmas, libros sagrados y teología institucional, subordinada absolutamente al Estado y a la tradición, y que aspira a constituir una educación y cultura cuyos pilares sinteticen de algún modo los ideales de la helenidad. Pero al mismo tiempo ambas resultan ser también producto de la acción humana, negativa, critica y transformadora, de una fuerza centrífuga de quiebre interno que sigue el proceso general e inevitable de laicización del pensamiento. En efecto, la configuración de la religiosidad y espiritualidad griegas es deudora del aporte del sector ilustrado de su sociedad, cuyo mayor rendimiento en estos ámbitos será el consolidar la independencia del pensamiento respecto a la religión instituida e inventar la teología griega (o teologías) en oposición abierta contra aquella.

§ 3.2. La Ilustración griega, su crítica a la religión cívica y los procesos de impiedad

Durante la época arcaica la religión cívico-olímpica no podrá satisfacer más las exigencias de las élites y de los ciudadanos particulares, por lo general sectores cultos de la sociedad. La crisis de esta religión empezará a gestarse en el seno mismo del mundo griego y será ahondada con la irrupción de un fenómeno urbano de alcances trascendentales en relación a los fundamentos mismos de la helenidad: la ilustración.

En efecto, se conoce con el nombre de «Ilustración griega» a un movimiento intelectual gestado con los filósofos y poetas críticos del orden social establecido en la vida

social en tiempos de la Grecia clásica, que encuentra su auge con los sofistas y culmina con Platón[68]. Sin duda sus orígenes sociales son anteriores a éstos y están enlazados a las transformaciones históricas de la antigua Grecia. Por un lado, la insatisfacción de las élites con la religión olímpica[69] (pues ésta ya sólo alimentaba la piedad del pueblo rural y respondía a las exigencias del culto cívico) que se venía arrastrando ya desde el siglo V y que conducirá a las posturas escépticas y ateas; y por el otro el surgimiento de la organización política de la «ciudad» y el consecuente uso de la «palabra» como instancia decisiva de poder, que dará lugar entre los griegos –y no sin cambios radicales– a una nueva y extraña forma de comprender su relación con el entorno humano y divino: la razón, en este caso política[70].

Es precisamente a partir de esta racionalidad que hay que comprender el lugar de la Ilustración en el mundo antiguo, pues más que su labor pedagógico-educativa en la Grecia clásica, como expresión positiva de su rol político en la sociedad, es quizás su función crítico-negativa lo que haya logrado efectos directos e inmediatos en la vida cotidiana. De ahí que su primer campo de competencia y pujanza ideológica (que es el que nos interesa) será el ámbito de representaciones y prácticas promovidas por la religión clásica de los griegos[71], una religión ya en

---

68 V. la obra de Francisco Rodriguez-Adrados: *Ilustración y política en la Grecia clásica*. Rev. Occ. Madrid, 1966. Asimismo, P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les grecs*. Paris, 1904.

69 Cfr. Hüs, Alain, *Op. cit*., p. 41

70 Cfr. Vernant, J.-P. *Les origines de la pensée grecque.* Presses Universitaires de France, Paris, 1962. (Trad. española: *Orígenes del pensamiento griego.* Paidós, Barcelona, 1992).

71 Según el helenista Nestle, los dos campos de conflicto con la religión serían la astronomía y la medicina (en la explicación de ciertas enfermedades como la posesión demoniaca). V. Nestle, Wilhelm. *Op. cit*., p. 20.

descomposición y agonía. Este entronque conflictivo con los cultos y creencias (la mitología) dará lugar a fuertes críticas y elaboraciones nuevas sobre lo divino, y al mismo tiempo a reacciones de indignación popular y cívica. Y aunque su impacto en la multitud sea débil, las condenas de la religión al pensamiento ilustrado no serán menos contundentes, en comparación a su campaña política por reafirmar el tradicionalismo de las comunidades griegas.

Qué sea esta *Ilustración* en particular nos lo develan de algún modo sus resultados concretos. Parece del todo acertado decir que en la Ilustración griega está «la raíz tanto del ateísmo como del moralismo religioso posteriores»[72], en tanto la ausencia de dogmas sagrados y casta sacerdotal en Grecia dio apertura libre para la creación y especulación individual: el material mitológico religioso, nunca uniforme y siempre disperso y local, es recogido por los intelectuales y reinterpretado a la luz de sus propias exigencias.

Bajo esta doble óptica y en el contexto de su conflicto con la religión, veremos que los racionalistas toman como objeto de su reflexión la médula misma sobre la que se articula la antigua sociedad griega: la ley (la justicia) y la religión (el destino). En la *Orestíada*, por ejemplo, encontramos a un Esquilo frente al dilema legal-religioso de la antigua ley de Talión y las nuevas leyes de la ciudad, mientras que otro poeta posterior como Sófocles indaga sobre el problema del Destino[73]. Las críticas mordaces al politeísmo griego y a la visión antropomórfica de los dioses lanzadas por filósofos del siglo VI a.C. (como Jenófanes o Anaxágoras) no tardarán en ser recogidas

[72] Cfr. Rodriguez-Adrados, Francisco. *Op. cit.*, p. 254.

[73] Cfr. Hüs, Alain, *Op. cit.*, pp. 65-67.

por Pitágoras, reformador religioso, que introducirá en la Hélade la idea de la transmigración de las almas.

En efecto, tales aseveraciones generan el conflicto con la religiosidad oficial y en especial con los adivinos que según sabemos «no soportaban [más] a los físicos»[74], pues no sólo Demócrito pone en entredicho la adivinación, sino que incluso los médicos hipocráticos critican la magia tradicional. Asimismo, las acostumbradas prácticas religiosas que otorgan sentido a la colectividad y que constituyen el sentimiento más sincero de la gente, son objeto de burla de los ilustrados: Heráclito se mofa de la purificación de la sangre con sangre; Eurípides de los sacrificios, ofrendas, plegarias, presagios y hasta del derecho al asilo político; Aristófanes en las *Nubes* se burla de la rapacidad de los sacerdotes, y en las *Aves* y las *Ranas* hasta de los propios dioses olímpicos.

Pero la crítica más honda y agravante contra las representaciones religiosas (el núcleo ético-mítico helénico), será efectuada por el racionalismo sofista del siglo V a.C., aquel arte de la persuasión, del relativismo escéptico y de «hacer fuerte el argumento débil». Aquí vemos afirmaciones claras y directas contra el común pensar de la gente, y críticas a la tradición teogónica y a las costumbres, fundamento moral y legal de las poleis griegas: en estas declaraciones los dioses aparecen meramente como el resultado de la proyección humana sobre el cosmos (Pródico), invento astuto de los políticos para dominar a la sociedad (Critias) o entidades imposibles de ser conocidas por la razón (Protágoras)[75].

---

74 V. Nestle, Wilhelm. *Op. cit.*, p. 154.

75 Cfr. Mellero B., Antonio. *Sofistas: Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996, p. 43.

No obstante, en materia de religión el mero escepticismo no basta para producir malestar en la población, antes bien es necesaria una razón política: no cumplir con las obligaciones rituales o ser irrespetuoso (impío). Es decir, para un común ciudadano griego, serán menos hirientes y provocativas las «infames teorías» de los ilustrados que, por ejemplo, el sacrilegio de estatuas divinas (como la mutilación de los Hermes por Alcibíades en 415), el cortar los olivos sagrados de Atenea en la Acrópolis, el robo de tesoros de los templos o la profanación de los misterios, pues acciones de este tipo constituyen por sí mismas actos de lesa impiedad. Para el sentimiento popular cada una de estas representa una ofensa político-religiosa contra la ciudad, un agravio contra la institución familiar y la tradición.

Por estas causas serán perseguidos varios sacrílegos como Diágoras de Melos, «el ateo» de Grecia. Ilustrado como Teodoro de Cirene, Diágoras será perseguido en 415 a.C., (ofreciéndose 1 talento por su cabeza) no precisamente por su abierta irreligiosidad y provocación a las creencias ancestrales (p. ej., no creer en los mitos de Homero), sino por profanar los misterios de Eleusis. Por su parte, Estilpón de Megara, de la escuela socrática de Megara, será exiliado por el Aerópago ateniense por decir *ingeniosamente* (jugando con el género gramatical) que la Atenea del Partenón no era hija de Zeus sino de su constructor Fidias, y que por tanto ésta no era «un dios». Anaxágoras, gran físico y amigo de Pericles, que sin haber profanado ni ofendido a la ciudad de Atenas, en 432 será acosado por el adivino Diopeites que lo atacará apasionadamente y no sin intenciones políticas dirigidas indirectamente contra Pericles (cuya mujer jonia Aspasia había sido atacada antes, pero sin éxito), logrando el

encarcelamiento del filósofo y su posterior expulsión definitiva de Atenas.

En fin, para el sentimiento cívico de la Polis, el racionalismo es visto sospechosamente como una especie de crimen contra la ciudad (una *asébeia*, impiedad), y la justicia estatal no es más que la «solidaridad cívica»[76] contra estos «corruptores de la juventud y culpables de la decadencia moral griega»[77]. En el fondo, esta política «prevencionista y de salud pública» del tradicionalismo griego refleja la crisis político-social en que estaba ya sumida la Polis clásica. Expresa, en cierto modo, la desesperación del partido demócrata ante la irrupción de ideas ateas y no-convencionales, que ponen en cuestión el criterio de la *isonomía* política entre los ciudadanos griegos, y que por tanto se prestan a ser aprovechados hábilmente por el partido oligarca. De ahí la aprobación de una ley en la asamblea popular que, según el relato de Plutarco, castigaría a «las personas que no crean en la religión o que impartan enseñanza de astronomía»[78], o la posterior ley de Sófocles de Sunio, en 307 a.C. (ya en tiempos de Epicuro), cuya prohibición a los filósofos de dirigir una escuela sin permiso del consejo y del pueblo, determinó la partida de Teofrasto, el discípulo de Aristóteles[79].

Por eso los procesos de impiedad tienen como blanco favorito a los ilustrados. Es el caso de Protágoras cuyo escrito *Acerca de los dioses* será quemado por el tribunal en el propio ágora, tras haber sido acusado antes por

76 V. Chamoux, François. *Op. cit.*, pp. 201-203.

77 Cfr. Mosterin, Jesús. *Op. cit.*, p. 122.

78 Cfr. Nestle, Wilhelm. *Op. cit.*, p. 155.

79 Festugiere, A.-J. *Epicuro y sus Dioses*. EUDEBA, Buenos Aires, 1960, p. 50, (n.p. 9)

Pitodoro, miembro del partido oligárquico, o de Sócrates cuya condena por *haber corrompido a los jóvenes e introducir nuevos dioses* (es decir: no creer en las fábulas sobre los olímpicos, propugnar su *daimon* interior y criticar el sistema democrático del sorteo), promovida esta vez por Anito, Melito y Licón (miembros del partido demócrata) será el ejemplo más vivo del elemento reaccionario de la democracia ateniense[80].

§ 3.3. Teologías naturalistas y metafísicas

La escuela de Aristóteles, el Liceo, fue quizá la primera en el mundo antiguo en emprender la actividad enciclopédica del saber. Aunque perdidas las obras de Aristóteles y sus discípulos, sabemos que el maestro volcó sus intereses fundamentales hacia la clasificación zoológica y botánica, mientras que su sucesor inmediato, Teofrasto, escribió bajo su encargo la primera «*Historia de la Filosofía* (de Tales a Platón)». Por su parte, Menón (otro peripatético) se dedicó a redactar una *Historia de la Medicina*, pero fue Eudemo de Rodas quien hiciera por vez primera una *Historia de la Teología*[81].

Con toda seguridad en aquella obra Eudemo exponía las primeras teologías griegas comenzando probablemente con los antecedentes teogónicos (Homero, Hesíodo, los Órficos), revisando después las elaboraciones de Tales, Anaximandro y Anaxímenes, y los presocráticos posteriores, continuando por la crítica de los sofistas, para abordar finalmente las teologías de Platón y Aristóteles.

---

80 Se sabe que coyunturalmente la condena de Sócrates fue en manos de los demócratas una suerte de revanchismo político del partido oligárquico y pro-espartano de Atenas. Cfr. *Ibíd.*

81 Cfr. Kirk, G. S., Raven, E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Trad. Jesús García Fernández, Madrid, Gredos, 2ª ed., 1987, p. 18.

La obra de Eudemo de Rodas no nos ha sobrevivido para atestiguar el desarrollo de las antiguas elaboraciones teológicas de los filósofos griegos y sus religiosidades; asimismo, tampoco nos ha llegado una obra posterior del epicúreo Filodemo de Gádara, que en el siglo I a.C. habría escrito también una historia de la teología. Lo poco de que disponemos se encuentra en una obra tardía a la de Eudemo que acomete esta misma tarea (aunque con propósitos distintos): el *De natura deorum* (De la naturaleza de los dioses) de Marco Tulio Cicerón, el gran orador y senador romano de tiempos del emperador Cayo Julio Cesar[82].

En el libro I de esta obra[83], Cicerón efectúa en boca de uno de sus interlocutores (el epicúreo Veleyo) una sumaria historia de la teología griega desde los presocráticos hasta los estoicos, revisando sus diferentes concepciones y criticándolas.

En todo caso, siguiendo la exposición ciceroniana y las concepciones dominantes en el pensamiento griego (la llamada teoría empírica y la tradición inspirada de conocimiento[84]) puede establecerse dos modelos básicos de teología racional[85] en Grecia que podríamos denominar: *teología naturalista* y *teología metafísica*.

---

82 En la actualidad podemos remitirnos a la ya citada obra de W. Jaeger: *La teología de los primeros filósofos griegos*, pero también de D. Babut: *La religion des philosophes grecs*, v. *supra*.

83 El tratado (escrito en 44 a.C.) desarrolla una discusión ficticia acerca de los dioses entre un filósofo epicúreo, un estoico y un académico, y contiene 3 libros: el primero expone el punto de vista epicúreo, el segundo el del estoico y el tercero el del académico. V. Ciceron. *De la naturaleza de los dioses*. Traducción de Marcelino Menéndez y Pelayo, Madrid, 1914.

84 Cfr. Cornford, F. M. *Op. cit.*, pp. 27-47.

85 *No-revelada* como será más tarde con el cristianismo, como ya se dijo anteriormente.

La primera esta constituida por el conjunto abigarrado de las elaboraciones presocráticas, donde a decir de Jaeger es difícil «separar los ingredientes teológicos aparte de los físicos u ontológicos»[86]: el fundamento de lo divino es identificado con alguna entidad *natural* existente y persistente en las cosas (Agua, Aire, Fuego, etc.) de modo que la *physis* del cosmos es el resultado de la producción de este elemento seminal primero. Tales, Anaximandro, Anaxímenes, o sea la tradición jonia, tienen en mente esta idea a la hora de enunciar la *arjé*.

Por su parte, la tradición itálica de pensamiento, cuyo fundador es Pitágoras, introduce en la reflexión filosófica la idea de una entidad esencial «no-natural», en su caso el número o la abstracción «pura», idea que luego hallará su mayor rendimiento con Parménides para el cual la *arjé* es el Uno. Platón radicalizará esta tradición (el *Número*, el *Uno*), refutando a sus adversarios y predecesores, con el fin de instaurar el mundo de las bellas formas en la *Idea*, aunque fundiendo su teología con la religión astral de los caldeos.

Ambas tradiciones traspasan el periodo del primer Helenismo, un periodo de pensamiento en que «la teología se halla tan claramente diferenciada de las demás ramas del pensamiento que es fácil tratarla por separado»[87]. El epicureísmo, estoicismo, escepticismo (y en menor grado el cinismo, platonismo y aristotelismo) y luego las escuelas de Alejandría y Roma que conforman dentro de la historia de la filosofía antigua el primer ciclo de la «filosofía helenístico-romana» (periodo que en su totalidad comprende desde los últimos decenios del siglo

86 Jaeger, Werner. *Op. cit.*, p. 13.
87 *Ibíd*., p. 12.

IV a.C. hasta fines del siglo II d.C. y abarca la geografía primero de Grecia y luego de Roma), todas estas escuelas serán las herederas directas de la tradición teológica anterior, es decir la tradición clásica: por ejemplo, mientras que para los estoicos el fundamento divino de la realidad será el *lógos* universal, para los epicúreos será la acción creadora del átomo.

Sin embargo, el rasgo común a estas elaboraciones reside en que toda la filosofía helenística está atravesada por el problema fundamental del «sujeto», punto capital de la reflexión filosófica. Estas filosofías serán entonces la expresión del predominio ético sobre el científico, la interioridad subjetiva sobre la exterioridad objetiva. K. Marx ha mostrado bien esta distinción tomando como ejemplo la diferencia entre Demócrito y Epicuro a partir de la consideración de sus filosofías de la naturaleza. Según él los sistemas helenísticos constituyen «la clave de la verdadera historia de la filosofía helénica»[88].

A diferencia de los filósofos clásicos cuyo pensamiento rinde culto al «ser», la «idea» o la «sustancia» (comprensible por el condicionamiento histórico de la Polis sobre el individuo), la filosofía helenística, en cambio, privilegia lo «subjetivo» (a cuasa de la caída de las poleis y el surgimiento del Helenismo). De ahí la tendencia predominante en las escuelas helenísticas sea de carácter práctica.

Durante este tiempo del naciente Helenismo caracterizada por las apoteosis humanas, por el declive de la religión clásica, por la crisis de los cultos mistéricos y campesinos y por la impronta irrupción de miles de

[88] V. Marx, Karl. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro (Tesis Doctoral)*. Premia, México, 3ª ed., 1981, p. 9.

cultos orientales (egipcios, iranios), la diversidad de espiritualidades y propuestas teológicas heterogéneas y laicas se presentará quizás como la opción individual de los pensadores (ya no tan escandalosa como pudo haberlo sido en escasos años anteriores) y que bien puede adoptar ahora rasgos escépticos y convencionales.

En resumen: estas dos tendencias principales de pensamiento teológico entre los griegos (naturalista y metafísica), permiten situar con precisión los antece-dentes teóricos que subyacen a la propuesta teológica de Epicuro. Asimismo, permiten mostrar la diferencia específica y oposición radical de su propuesta teológica frente a las otras teologías cuyo fundamento común es la relación φύσις=θεός (naturaleza=divinidad), el *sentido* como inmanente a lo divino: el Lógos Universal de los estoicos, el Demiurgo y la Formas metafísicas de Platón y el Motor Inmóvil de Aristóteles.

Hemos llegado ya al momento pasar a la teología de Epicuro. En base a sus antecedentes estamos en condiciones de desarrollar su argumento, de señalar su lugar en la historia de la teología griega, la novedad que introduce y los problemas contenidos en ella.

LA TEOLOGÍA EUDAIMÓNICA DE EPICURO

2010

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

Boris Inti Chamani Velasco

LA TEOLOGÍA EUDAIMÓNICA DE EPICURO

Ensayo de comprensión histórico-filosófica de una teología materialista

INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

COLECCIÓN DE INVESTIGADORES NÓVELES - 7

Depósito legal 4-1-205.10 P.O.
ISBN 978-99951-49-25-4

LA TEOLOGÍA EUDAIMÓNICA DE EPICURO
Ensayo de comprensión histórico-filosófica de una teología materialista

Autor Boris Inti Chamani Velasco
E-mail: intichamani@gmail.com
Edición y Diseño Fernando Diego Pomar Crespo
Impresión PGD Impresiones.
Editorial Instituto de Estudios Bolivianos
Primera edición 300 ejemplares

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - UMSA
2010

CAPÍTULO IV

"DIOS NO ES DE TEMER, SINO DE IMITAR"

La teología de Epicuro: sentido y consistencia

§ 4.1 Introducción: el problema de una teología materialista

MATERIALISMO Y TEOLOGÍA: teología materialista. ¿Puede concebirse una tal amalgama?, ¿no es más bien todo materialismo la negación absoluta del tipo de pensar teologizante? Y en Grecia: ¿acaso no representa Epicuro unánimemente el mayor rendimiento del atomismo antiguo, materialismo a ultranza, crítica a la religión, lucha contra la fe, es decir, *ateísmo*? O dicho de otra manera: ¿se puede hablar propiamente de *teología* en Epicuro y en qué sentido?

La cuestión nos excede, pues ya varias de estas interrogantes suscitaron la controversia en la propia antigüedad griega y romana. Mientras que Diógenes Laercio nos refiere de la sinceridad religiosa de Epicuro, Cicerón[1] sostiene que éste afirmó a los dioses únicamente por no

[1] CIC. *De nat. deo.* I, XLIV, 123; asimismo SEXT. EMP. *Advers. Phys.* I, 58.

ganarse la antipatía general[2], que en el fondo de sus afirmaciones (sólo de *boca* y de *palabra*, es decir sólo en público[3]) se escondería la estrategia astuta, fría e interesada de un gran ateo, un filósofo «impostor», «enmascarado» e «hipócrita»[4]. Plutarco y gran parte de la tradición posterior se han contentado con repetir la respuesta ciceroniana, en especial el cristianismo para el cual, con el veredicto de Clemente de Alejandría (*Stromata* I, 1), Epicuro es: «iniciador de ateísmo»[5].

Sin embargo, la mera acusación de oportunismo y ateísmo no resuelve la incógnita sobre la posición filosófica de Epicuro en torno a los fenómenos teológico-religiosos, sino al contrario oscurece más el tema y traiciona históricamente su sentido. Dos son al menos los argumentos en contra de la acusación ciceroniana. Primero, se sabe que durante la época precisa de Epicuro –donde es evidente el declive de la religión clásica, la crisis de los cultos mistéricos y campesinos, la impronta irrupción de cultos orientales (egipcios, iranios), las apoteosis humanas– el ateísmo no representaba ya un peligro, inclusive «se podían negar los dioses sin peligro, y, en todo caso, se podía no adorarlos»[6] sin causar por ello grandes escándalos. En

---

2 Condicionado políticamente por la regla del «piensa lo que quieras en privado, pero no digas nada y sobre todo no hagas nada en público que acometa contra la religión del Estado», cfr. Hüs, Alain. *Las religiones griega y romana*. Casal i Vall, Andorra, 1963, p. 75. O como prescribe Demóstenes en LIX 75: «cumple con devoción aquello que está en uso hacia los dioses y no quites ni modifiques nada».

3 Plut. *Adv. Col.* 1112c.

4 Cfr. Salem, Jean. *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*. Vrin, Paris. 1989, p. 173.

5 Aunque del mismo modo hay que señalar que «ateos también fueron los cristianos, según sus enemigos religiosos.» Cfr. Castellanos Ruiz, Antonio. «Lucrecio: experiencias religiosas y auténtica piedad» en *Milenio: miedo y religión*, [Versión electrónica].

6 Guyau, Jean. *La moral de Epicuro.* Americale, Buenos Aires, 1943, p. 190.

este sentido, la propia irreligiosidad *ipso facto* constituía en sí misma una opción real e individualista para la gente, de modo que Epicuro podría haber manifestado en público y sin mayores reparos su supuesto «ateísmo», «irreligiosidad» e «impiedad».

En segundo lugar, la información documental al respecto resulta suficiente y categórica: las propias fuentes antiguas revelan que Epicuro se dedicó a criticar las posturas ateas[7] y a elaborar tratados teológicos específicos[8]. ¿Qué sugieren estos testimonios?, ¿por qué Epicuro se toma la molestia de elaborar una teología?, ¿acaso no era *más sencillo* negar la existencia de los dioses y proclamar un *sano* ateísmo? Aquellas mismas fuentes informan sobre el rechazo de Epicuro al ateísmo: en tanto alternativa poco convincente respecto al problema de lo divino, evasión por dar respuestas satisfactorias que calmen la angustia y el temor humano e incapacidad por ofrecer un «estilo de vida» coherente. Filodemo de Gádara nos transmite que Epicuro comparaba el ateísmo con la borrachera y llamaba «locos y necios» a los ateos más famosos de Grecia: Critias, Pródico y Diágoras y otros[9].

¿Qué quiere decir todo esto? Por un lado, que desde una perspectiva histórica las acusaciones contra Epicuro (antigua, medieval y moderna) resultan insostenibles y

---

7 Sobre todo en su pérdida obra mayor *Sobre la Naturaleza* Libros XII y XIII, según el testimonio de Filodemo en: *Sobre la piedad* Frag. 82, p. 112 *Gomperz* (=Frag 87 *Us.*=Frag. 27.2 *Arrigh.*)

8 Como veremos más adelante, estos tratados serían de acuerdo al informe de Diógenes Laercio: *Sobre los dioses, Sobre la piedad, Sobre la santidad, Sobre el Destino.* Laercio, Diógenes. *Βίοι και γνώμαι των εν φιλοσοφία ευδοκιμησάντων*. Βιβλίον Ι'. Ed. H. S. Long, Oxford, 1964.

9 Filod. *Sobre la piedad* Frag. 82, p. 112 *Gomperz* (=Frag 87 *Us.*=Frag. 27.2 *Arrigh.*)

poco ajustadas a su contexto religioso helenístico, y por el otro que a partir de la propia discusión antigua, la tradición hostil a Epicuro resulta parcializada y sesgante, incapaz de mostrar la congruencia sistemática del pensamiento holístico epicúreo y por tanto de esclarecer el sentido cabal de esta filosofía materialista con relación a su propuesta teológica. En todo caso, más allá de ser este un problema «molto controverso che ha coinvolto gli studiosi dell'epicureismo»[10], resulta difícil o al menos poco verosímil –tanto por su pensamiento como por su momento histórico preciso– calificar precipitadamente a Epicuro como *ateo*. La singularidad «teológico-religiosa» de este filósofo se revela entonces como más compleja, y con ello se hace también patente su insinuación de un nuevo enfoque de tematización teológica.

En efecto, con la filosofía materialista de Epicuro es posible problematizar la propia teología de este otro modo: no todo materialismo excluye por principio una teología, y tampoco hay una conexión necesaria, absoluta y exclusivista entre materialismo y ateísmo. Ni todos los materialismos son ateísmos *per se*, ni todos los ateos han sostenido forzosamente un pensamiento materialístico. Pero entonces, ¿por qué la propuesta materialista de la teología epicúrea resulta tan chocante, incómoda y escandalosa para sus coetáneos?, ¿qué significa ella para la tradición teológica griega y para la posteridad? De un modo general: ¿qué tipo de relación supone pensar una *teología* de corte *materialista*?, ¿cuál el valor de una tal teología? Y de modo específico: ¿verdaderamente «creyó» Epicuro en la divinidad?, ¿tuvo él un sentimiento sinceramente «religioso», práctico la «piedad»? En definitiva, ¿qué sig-

[10] V. Sedley, David. «Atomismo ed epicureismo» (Interviste 7-3-1988), [Versión electrónica].

nifica para un antiguo filósofo materialista como Epicuro *creencia, religión y piedad*?

Una característica compartida por la mayoría de los sistemas ontológicos de la antigua Grecia es el hecho de que sus cosmologías rematen generalmente en una teología, considerada ésta como la cúspide de la elaboración filosófica y expresión profunda del sentido subyacente a la realidad. O inversamente: que en el sustento teórico último de sus cosmologías se descubra una teología, una concepción anterior a la realidad factual que asume para la naturaleza el *status* de lo divino. A partir de aquí la teología encuentra su concreción efectiva en una cosmología, y luego en una antropología y una ética. Tales son por ejemplo las cosmologías de Anaxágoras, Parménides, Platón o Aristóteles.

Sin embargo, en Epicuro no hallaremos este tipo de relación ontológica en ninguna de sus variantes. Ni hay una línea de continuidad entre su cosmología y su teología, ni tampoco una correlación de fundamentación: los dioses de Epicuro no son *deus ex machina*, es decir no tienen ningún rol explicativo en su sistema cosmológico[11]. Al contrario, con Epicuro veremos cómo su pensamiento materialista rompe radicalmente con la tradición filosófica anterior, al desvincular la relación cosmológica fundamental φύσις=θεός (naturaleza=divinidad) que sostiene a las ontologías griegas, y particularmente a la propuesta aristotélica, la onto-teología (ser=dios)[12].

11 *Ídem*.

12 En particular la onto-teología de Aristóteles, que había llegado a ser en ese entonces la máxima expresión de las teologías griegas.

En el fondo, esto va permitir operar la independencia ontológica de la realidad respecto de todo fundamento de orden divino, que en los hechos se traduce en la disolución del universo metafísico de *sentido* dominante (teleología, teodicea, providencia): el cosmos se «desdiviniza», dios no es más trascendente ni inmanente al mundo. Con ello se produce otra operación: el traslado de las propiedades del ser-divinidad hacia el átomo-cosa. Únicamente el *átomo* es principio de realidad, permanencia, identidad, unidad, el «en-si», por tanto esencia; pero curiosamente es un átomo no «consustanciado» con el *sentido*, ni con la divinidad (el átomo no es un dios), no es ni está circunscrito dentro de un plan cósmico (de hecho domina el azar). Se trata simplemente de un átomo *sin-sentido*, es decir de un fundamento ontológico que no comporta ningún diseño, plan, destino, programa o proyecto racional-moral-espiritual, y que en sus múltiples colapsos sencillamente produce y destruye cuerpos sin obedecer a ninguna voluntad u designio (el *clinamen* atómico es espontáneo). Su ámbito corresponde al de un universo infinito y *caótico*, cuya crudeza, frialdad y absurdez física resaltan como notas características, opuestas al de un orden trascendente de sentido, predeterminado y rector de la totalidad cósmica. Positivamente, el mundo cobra valor por sí mismo y no por algo externo a sí, como la teleología y la teodicea.

Esto, por tanto, conduce también a un desplazamiento en el fundamento y sentido del ser-hombre, desde su antigua concepción fundada en la divinidad hacia su contraria, la negatividad, esto es: el propio hombre. Se trata de un nuevo asidero *real* con base ahora en el *sin-sentido*, en la *nada*, en la ausencia de una voluntad inteligente que rija la el destino humano. Esto abre el espacio para

la soberanía y autodeterminación del hombre desde su propia condición que es la animalidad humana (ζῶν ἄνθρωπος). Los actos de enunciación de lo vital en el hombre dan entones un giro: ahora es materialismo. Materialismo como teoría del átomo y materialismo como teoría del hombre, pero *desde* y *en* la animalidad-viviente, es decir en la afirmación del mundo terrenal, de los sentidos, de la carne y sus funciones co-extensivas (*lógos*, placer, sociabilidad…). Pero significa también una elección de vida racional, cuya meta es aquel estado de ánimo y disposición psicológica con el mundo exterior (en el cultivo espiritual del propio mundo interior), calificado de felicidad. Al igual que el mundo, la vida ahora cobra valor desde ella misma y no desde un otro, como el *sentido* en el más allá (la muerte).

Todo esto permitirá también desvincular teología y política: dios no es más el fundamento de la política, no establece ningún orden de dominación ni mucho menos la autoridad de los poderosos. Desde entonces toda deificación política pierde su razón de ser, no hay ya cabida para una teología del poder. Podemos ahora comprender la preocupación de Cicerón –y en adelante también el escándalo de la tradición postrera– expresada en su tratado *De natura deorum* I, I-VII:

> «La cuestión de la naturaleza de los dioses, que es de gran belleza e interés para el conocimiento del alma y absolutamente necesaria para regular la religión, es particularmente difícil y oscura […] hay y ha habido filósofos [como Epicuro] que afirman que los dioses no ejercen ningún control absolutamente sobre los asuntos humanos Pero, si su opinión es verdadera, ¿cómo puede existir la piedad, la santidad y la religión? […]

> ¿Qué motivo tenemos para dirigir ningún culto, honor o plegaria a los dioses inmortales? Y no sé si eliminada la piedad para con los dioses, no va a desaparecer también la felicidad y la unión social de los hombres, y aun la misma justicia, la más excelente de todas las virtudes […] En estas circunstancias, pensé en primer lugar que explicar la filosofía a mis compatriotas era en aquellos momentos para mí un deber en beneficio de la propia República.»

El desplazamiento en el fundamento conduce entonces al materialismo físico (el átomo) y materialismo ético (la carne). El hombre no es más la corona del cosmos, ni el alma-inmortal, ni la manifestación del *lógos* universal, ni como decía Sófocles en su *Antígona* «la más grande maravilla». Las pruebas de la afirmación del sin-sentido en Epicuro serán: 1) su pesimismo-realista en el devenir del mundo (su pronóstico *negativo* del mundo en que habitamos[13]), 2) su anti-antropocentrismo, d) su anti-teleologismo, e) su afirmación física del azar bajo la forma de la espontaneidad y accidente.

Ahora bien, establecida la independencia ontológica y antropológica de la realidad respecto de la divinidad, se hace necesario reflexionar sobre sus consecuencias: ¿qué implica para el hombre desplazar el fundamento de sentido del mundo, de dios y del hombre desde la antigua concepción dominante basada en el *sentido* hacia otra que surge desde el *sin-sentido*?, ¿qué valor tendrá en adelante

[13] La física de Epicuro no tendrá ni siquiera concesiones con el destino del universo, pues como pronostica la *Carta a Heródoto* el mundo será destruido por desgaste atómico, por colisiones con masas de mayor volumen, por transformaciones dentro de la composición de los mundos u por otras razones, pero en un tiempo relativamente predecible. En muchas partes de su *De rerum natura* Lucrecio insistirá mucho en este aspecto.

proponer una teología, concebida tradicionalmente como la reflexión efectiva sobre la fuerza primigenia y productora de realidad? Y de modo específico: ¿qué lugar ocupa la *teología* de Epicuro dentro de su pensamiento filosófico?, ¿cuál su rol teórico y práctico? O simplemente ¿se trata de un problema mal planteado?

En fin, ¿cómo pensar *teológicamente* la realidad humana pero sin recurrir a ninguna matriz religiosa?, es decir ¿cómo pensar desde la teología contra la propia teología, Epicuro contra la tradición teológica griega?

4.1.1. Las fuentes y el *status quaestionis*

Las fuentes cuyo contenido determina la respuesta (o las respuestas) a esta problemática –que a nuestro parecer subyace a la teología y a todo el pensamiento de Epicuro– presentan dificultades de restitución textual e interpretación filológica, además están mezcladas con afirmaciones relativamente ambiguas y chocantes para el sentido común y el pensar filosófico tradicional[14]. Según nos informa Diógenes Laercio (*X*, 27-28), Epicuro habría escrito obras específicas en relación al tema: Περὶ θεῶν (*Sobre los dioses*), Περὶ ὁσιότητος (*Sobre la santidad*), Περὶ εἱμαρμένης (*Sobre el Destino*) y Περὶ εὐσεβείας (*Sobre la piedad*). Asimismo, Filodemo en su obra igualmente titulada *Sobre la piedad* (Frag. 82, p. 112 *Gomperz*=Frag 87 *Us.*=Frag. 27.2 *Arrigh*), nos informa que los Libros XII y XIII del Περὶ φύσεως (*Sobre la naturaleza*) de Epicuro habrían versado sobre ateísmo y la relación dioses/hombres.

[14] Como por ejemplo D.L. *X*, 6-7, 120ª; o Filod. *Sobre la piedad* (=Frag 134 *Arrigh*.).

La crítica actual se ha ocupado de desentrañar el «misterio epicúreo», mostrando la autenticidad de las expresiones religiosas de Epicuro[15] así como la pertinencia de su pensamiento teológico. La discusión actual es multifacética y hay diversos enfoques y estudios[16]. Expertos provenientes de diferentes disciplinas –como H. J. Krämer, D. Lemke, K. Kleve, Ph. Merlan (en alemán), E. Bignone, M. Isnardi Parente, C. Diano, G. Giannatoni, M. Gigante, M. Capasso, G. Arrighetti (en italiano), C. Bailey, A. A. Long, D. Sedley, J. Mansfeld, N. de Witt (en inglés), A-J. Festugière, J. Bollack, J-F- Balaudé, M. Onfray (en francés) y R. Mondolfo, M. Fernández-Galiano, E. Lledó, A. García Calvo, C. García Gual, E. Acosta (en español), y otros– se han dedicado a reposicionar temáticamente la propuesta teológica del epicureísmo y su relación integral con la totalidad de este sistema filosófico.

En la actualidad, a partir de los diversos estudios sobre el tema, es ciertamente exacto decir que «ya nadie toma en serio esa burda tesis de de la irreligiosidad o del ateísmo de Epicuro»[17], y que la actitud religiosa epicúrea «es más compleja, comporta más matices»[18]. En este nuevo contexto podemos encontrar –si seguimos a C. García Gual[19]– dos enfoques centrales en el tratamiento de la

---

15 Como dice Salem «desde Gassendi a Giuffrida, pasando por Zeller», cfr. Salem, Jean. *Op. cit*., p. 176.

16 Nos referimos a los estudios que figuran en el *Apéndice C* de este trabajo (en adelante: *Ap. C*), a los que por distintas razones no hemos tenido acceso directo, pero que no obstante poseemos –para algunos de ellos– una visión general de la obra y de su argumento central gracias a las recensiones o referencias indirectas. En el orden en que aparecen numerados, estos trabajos importantes son: 713, 715, 717, 722, 724, 725, 743, 755, 760, 763, 768, 770, 788, 794, 798, 800, 802, 807, 810, 812, 814, 825, 827, 831, 832, 840, 843, 844, 845, 847, 852, 860, 873, 878 y 879.

17 Cfr. García Gual, C. *Epicuro*. Alianza, Madrid, 1983, p. 173 (n.p. 1).

18 Festugière, A.-J. *Epicuro y sus dioses*. EUDEBA, Buenos Aires, 1960, p. 9.

19 V. García Gual, Carlos. *Op. cit*, p. 173.

teología de Epicuro, que a su vez intentan responder dos interrogantes distintas: uno atiende al tema gnoseológico y se pregunta por las distintas modalidades de aprehensión de lo divino (la llamada *teognosis* o teoría del conocimiento teológico), el otro en cambio se concentra en el tema ético, es decir en el sabio y su actitud ante los dioses, y se pregunta por el valor modélico de estos últimos y su significado moral para la conducta humana (*isoteísmo* o asimilación a lo divino).

La interrogante del primero de estos enfoques no ha sido aún resuelta, debido en gran medida a las dificultades que presentan las pocas fuentes disponibles (dañadas o casi indescifrables), además de la brevedad de los textos existentes y la ambigüedad de algunos testimonios. Sin embargo, basándose especialmente en Cicerón, Anthony Long y David Sedley (y más recientemente Obbink y Wooward) sostienen que los dioses epicúreos son únicamente cognoscibles por la razón y que por tanto sólo serían «construcciones mentales»[20] o simplemente «ideales», como era para el historiador del materialismo F. Lange[21]. Frente a esto, apoyándose además en Lucrecio y Filodemo, Mansfeld y Giannantoni han criticado esta posición señalando que junto al conocimiento racional habría que analizar también el conocimiento natural (pasional, onírico) de los dioses –aspecto de mucha importancia en la psicología y fenomenología corporal del epicureísmo–, tipo de conocimiento que implicaría

[20] V. Wifstrand Schiebe, Marianne. «Sind die epikureischen Götter 'THOUGHT-CONSTRUCTS'?» [=¿Son los dioses epicúreos "Construcciones mentales"?] *Mnemosyne*, Vol. LVI, Fasc. 6. [Versión electrónica].

[21] Esta tesis está expuesta en su obra central *Geschichte der Materialismus* (trad. Francesa por B. Pommerol: *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*. Tomo I, 2ª ed. Paris, 1921). Se trataría al parecer de una tesis compartida también por Pfligersdörffer y Bollack.

considerarlos, como lo habrían sostenido los propios epicúreos, de un modo estrictamente «atómico» e integral. Esta discusión tiene un carácter preponderantemente filológico, pero no por ello sus implicancias filosóficas resultan menos importantes.

Por su parte y a diferencia del anterior enfoque, el tema sobre la *ética teológica* en relación al sabio presenta un mayor consenso. A-J. Festugière, entre otros, ha dejado en claro la posición de Epicuro ante la dimensión religiosa, refutando cualquier sospecha de ambigüedad. Según su interpretación el epicureísmo gozaría de una profunda concepción religiosa coherente con el espíritu de amistad existente en su escuela, y además de incluir una poderosa crítica a la religión astral de los filósofos[22]. Sin embargo, curiosamente este especialista (pasando quizás por alto y en silencio los trabajos de W. Jaeger) se abstiene de calificar a la propuesta epicúrea de *teológica*. Muy probablemente determinado por su propia confesión religiosa –el cristianismo (Festugière fue sacerdote católico)– según el cual la *única y verdadera* teología sería sólo aquella que proviene de la revelación, es decir la teología revelada de la tradición medieval, este notable erudito francés se resiste a emplear el término *teología* para designar en *stricto sensu* a las teologías no-cristianas, y en este caso a la teología de Epicuro.

Frente a esto, hay excelentes estudios –especialmente filológicos[23]– que ofrecen una visión más completa e integral,

[22] Festugière, A.-J. *Op. cit.*

[23] Se trata de algunos estudios (que pueden encontrarse en nuestro *Ap. C.*) a los que a excepción del último no hemos tenido acceso, pero que al parecer son los mejores en el tema: Knut Kleve, *Gnosis theòn. Die Lehre der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie* [=Gnosis theòn. La teoría del conocimiento natural de lo divino en la teología de

y aportan un *status quaestionis* actualizado y crítico, tanto de los estudios recientes como de los nuevos fragmentos descifrados, en especial del Papiro de Herculano. Los trabajos de D. Lemke, M. Malherbe y F. Martinazzoli[24] podrían ser el intento más interesante y directo de llenar el «vacío» dejado por el padre Festugière.

Ahora bien, más allá de la discusión filológica, existen motivos intrínsecos dentro de la propia filosofía de Epicuro que explican la necesidad no sólo teórica sino también práctica de su teología. Aunque en cierto modo su pensamiento está determinado por las condicionantes históricas precisas y las de carácter eminentemente biográfico-social (el desastre de las poleis, el imperialismo alejandrino, la aparición de diversas religiones), encontramos razones que brotan de la intencionalidad misma de su sistema filosófico, vale decir de sus exigencias prácticas. Veamos esto con detenimiento.

Muy a diferencia de Aristóteles para quien la investigación científica constituía una actividad desinteresada, Epicuro consideró el estudio de la naturaleza de las cosas (*Filosofía de la naturaleza*) y la reflexión acerca del conocimiento (*Canónica*), es decir las actividades teoréticas, como

Epicuro]; Philip Merlan, *Zwei Fragen der epikureischen Götterlehre* [=Dos preguntas de la teoría epicúrea sobre los dioses]; Wolfganag Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs* [=Dioses y hombres en la teología de Epicuro]; Dietrich Lemke, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion* [=La teología de Epicuro. Ensayo de reconstrucción]; y el conocido de A-J. Festugière, *Epicure et ses dieux* [=Epicuro y sus dioses]. V. García Gual, C. *Op. cit*, p. 73 (n.p. 1).

24 Lemke, Dietrich. *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*. Verlag C. H. Beck (Zetemata), München, 1973; Malherbe, M. «La théologie matérialiste d'Epicure» en *Archives de Philosophie*, XL, 1977, pp. 363-377 y Martinazzoli, F. «Epicuro teologo» en *La Parola del Passato*, II, 1947, pp. 278-299 (no hemos tenido acceso a estas obras más que por recensiones y referencias indirectas a su planteamiento central).

actividades superfluas en sí mismas, pero necesarias en la medida en que preparan racionalmente al hombre para el logro y disfrute de su tranquilidad anímica.

En efecto, mientras el estagirita ve en la actividad teorética la «dicha suprema» del hombre, Epicuro aprecia la totalidad del saber humano por su valor ético y puramente instrumental: «παρεγγυῶν τὸ συνεχὲς ἐνέργημα ἐν φυσιολογίᾳ καὶ τοιούτῳ μάλιστα ἐγγαληνίζων τῷ βίῳ»[25] (=«yo que recomiendo la continua actividad en el estudio de la naturaleza, sobre todo por la serenidad de vida que con ello se alcanza»). Fiel a la tesis socrática (conocimiento=felicidad), Epicuro pensaba también que la ignorancia (=causa de todos lo males) podía ser superada mediante el recto conocimiento de las cosas, y por ello dispuso en su proyecto ético un lugar para la investigación «científica» de la naturaleza y del conocimiento.

Su física y gnoseología es, en ese sentido, la antesala preparatoria para el inicio de la liberación mental-espiritual del ser humano de los motivos que causan dolor y sufrimiento en sus vidas (pero ante todo temor), y que según él tienen su origen en la ignorancia y la estupidez.

Entre esos motivos que imposibilitan al hombre una vida placentera, libre de turbación y miedos, Epicuro identifica el temor a los dioses (la Fatalidad, el Destino, el castigo de ultratumba, el determinismo de los astros, etc.) como un hecho de capital importancia y decisivo para disfrutar plenamente de la vida. Dictamina que esta angustia se asienta en ideas insostenibles, incluso para el sentido común, que es falsa, y que por tanto deba ser el

[25] Cfr. *Ept. Hdt.*, 37; *Ept. Pyht.*, 85.

primero de los males a extirparse del alma por medio de la reflexión filosófica[26]. Epicuro emprende entonces la tarea de elaborar una propuesta teológica coherente y orgánica con los postulados supremos de su pensamiento ético.

Unos años antes, Aristóteles había formulado un sistema teológico de gran envergadura: movido por su concepción central de la filosofía como saber puramente «contemplativo»[27] y del filósofo como un ser eminentemente «teorético», en los libros VI y XII de su *Metafísica* sostiene que el más elevado de los estudios es el de carácter teológico, ya que sólo en este puede el intelecto individual capturar, aunque momentáneamente, el intelecto universal divino que se halla inmóvil y sustraído del mundo activo. Epicuro en cambio se ve también ante la necesidad de elaborar un sistema teológico completo, pero no ya por razones teóricas sino prácticas y vitales. Y aunque coincida con la tradición filosófica anterior (a excepción de las corrientes cínica y escéptica) en proponer también un modelo de explicación de la naturaleza de los dioses, su teología va a ocupar en el conjunto de su sistema filosófico un apartado fundamental y específico. La razón: el hombre requiere de normas y patrones de orientación a las cuestiones vitales sobre las que conduce su propia vida.

Epicuro comprende que la reflexión teológica es determinante para cualquier filosofía que considere la ética como su razón de ser, pues la cuestión no consiste tanto en explicar la naturaleza de los dioses *per se*, cuanto en su

[26] Según Anthony Long: «Los dos temas sobre los que él [Epicuro] consideraba más importante tener creencias correctas son la teología y la psicología». Cfr. Long, Anthony. *La filosofía helenística*. Revista de Occidente. Madrid, 1975.

[27] Recuérdese que para Aristóteles la ciencia se divide en: saber teórico, práctico y productivo. Considera el primero de estos como más «digno» e «importante» de todos y en cuya cúspide se encuentra la teología.

relación e influencia concreta en la vida de los hombres. Como ya se dijo las cartas y fragmentos conservados de Epicuro confirman la centralidad e importancia moral del tema teológico dentro de la doctrina[28], así como los testimonios doxográficos epicúreos o anti-epicúreos, apologéticos o polémicos que hacen siempre referencia a su concepción sobre los dioses, sugiriendo que el tratamiento de estos temas habría sido ya desarrollado por Epicuro en compendios exclusivos.

Por otro lado, en estas mismas fuentes se evidencia la preocupación de nuestro filósofo por ofrecer (y por tanto *inventar*) a sus contemporáneos un sólido sistema de certezas, de nuevas verdades, frente al fracaso político de Grecia y de lo vulnerable que había llegado a ser entonces la vida cotidiana, sofocada, perseguida y acorralada por la violencia, el fanatismo y el terror político-religioso que irradiaba el imperio alejandrino hasta el último de sus confines. Durante el fin del clasicismo, los desastres en la tierra (muerte de la Polis) encontraban también su expresión religiosa en el cielo (orientalización, sincretismo, superstición).

En resumen: el valor teórico-práctico que Epicuro le atribuye a la teología es notable, pues más que un ejercicio del pensamiento resulta una exigencia existencial de primer orden. Al mismo tiempo que constituye una investigación necesaria para el recto conocimiento de los dioses, al desmitificar las fábulas poético-filosóficas que turban la tranquilidad del ánimo al someternos a

[28] En las tres cartas de Epicuro se confirma la intención que él tenía por dejar claramente sentado la indiferencia de los dioses frente a: 1) la producción de la naturaleza (*Ept. Her.* 77), 2) el movimiento de los fenómenos celestes (*Ept. Phyt.* 97) y 3) la felicidad humana (*Ept. Men.* 123-124).

la arbitrariedad del poder político-religioso, vale ante todo como modelo de vida, de conducta ejemplar en la vida del sabio, que persigue a toda costa su tan añorada εὐδαιμονία (felicidad). Para Epicuro se trata entonces de mostrar el lugar de la divinidad en el orden de la realidad, su valor y alcances en la vida del ser humano, pero en el contexto de un pensamiento que se define como materialista (su contenido) y eudaimónica (su horizonte), es decir de una teología eudaimónico-materialista. Es una reflexión sobre la condición humana, desde la propia carnalidad sufriente y gozosa del ser animal-humano, ajustada a pretensiones morales de felicidad, y más allá del fundamento ontológico tradicional *naturaleza=dios* y de sus implicancias éticas.

Ahora bien, después de haber mostrado en capítulos anteriores los antecedentes histórico-temáticos que hacen posible la filosofía de Epicuro, en esta última parte estamos ya en condiciones de presentar –desde la respuesta también histórica de Epicuro a los fenómenos teológico-religiosos– los rasgos generales de su propuesta teológica, y señalar las consecuencias que se siguen para la conducta del hombre que aspira a ser feliz. Nuestro propósito se centrará en la discusión ética de su teología, es decir, en las consecuencias prácticas que se siguen para el *arte vivir* del sabio epicúreo, y en el horizonte del programa felicitario de su filosofía (la *eudaimonía*).

Creemos posible abordar esta teología y su modelo de divinidad a partir de su ideal subyacente, el ideal utópico del sabio, pues lo que en realidad está en *juego* para Epicuro es el propio ser humano. En este punto, viene en nuestra ayuda la tesis antropológica de A. Kojève según la cual toda filosofía revelaría ser en última instancia una

antropología, aún en el caso de sistemas tan complejos como la fenomenología de Hegel. Tratándose de teología la situación no resulta ser distinta, pues siguiendo sus orientaciones metodológicas «habrá que emplear la noción de Dios, incluso admitiendo que este no existe, que sólo es un "mito" […pues] sin darse cuenta, el hombre proyecta en Dios lo que descubre –más o menos inconscientemente– en sí mismo, de manera que se puede estudiarlo estudiando a "su" Dios […] Estaremos en libertad de aplicar al hombre lo que hayamos descubierto en Dios»[29]. En el caso de Epicuro veremos que lo que encierra la fenomenología de sus dioses, es en realidad la realización práctica de su ideal utópico del sabio expresado en la comunidad de amigos-filósofos de su escuela el Jardín.

Por otra parte, también será de nuestro interés ofrecer un panorama general y elemental de los fragmentos y estudios precisos que documentan esta temática. Las fuentes en que basaremos esta aproximación reconstructiva de la teología de Epicuro son las mismas de siempre, es decir las fuentes antiguas: 1) la de los epicúreos (Epicuro, Lucrecio, Diógenes Laercio, Filodemo de Gádara y Diógenes de Oneoanda) que conforman una unidad doctrinal fuerte, y 2) la de sus adversarios (Cicerón, Sexto Empírico y Plutarco), que difieren entre sí tanto por sus afinidades o discrepancias con el epicureísmo y por el núcleo de sus problemas e intereses[30]. Desde este

[29] Cfr. Kojève, Alexandre. *La noción de Autoridad*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2005 (Trad. española), p. 34.

[30] La religión que Lucrecio, Cicerón, Séneca y Plutarco tienen en perspectiva es la religión imperial romana; en cambio Epicuro se enfrenta ante la proliferación desmedida de religiones y supersticiones en el naciente Helenismo, un mundo en que la religión cívica griega ha mostrado su incapacidad para sostener la creencia de la gente. Filodemo, Diógenes de

material y la literatura contemporánea[31] intentaremos exponer entonces la consistencia, el valor y los alcances de la teología de Epicuro.

La exposición contemplará, en su inicio, una sucinta visión del cuadro religioso preciso que condiciona la propuesta teológica de Epicuro, y después el desarrollo *in extenso* de esta teología eudaimónico-materialista, con el análisis de su teoría del conocimiento de los dioses, su filosofía de la naturaleza de los dioses, su ética teológica aplicada a la conducta del sabio y su crítica a la religión helenística. Finalmente, un sumario de la difícil recepción de esta teología cierra todo el capítulo.

§ 4.2 La situación religiosa en tiempos de Epicuro

En comparación con la época anterior, el mundo religioso del naciente Helenismo aparece como sumamente complejo y difícil, pues es el resultado de los profundos e irreversibles cambios político-sociales experimentados por las poleis griegas, particularmente por la democrática Atenas. Es no sólo el fin de la religiosidad clásica griega

Oneoanda y Diógenes Laercio son más bien desarrollos posteriores de la doctrina. A esto se agregan Sexto Empírico y Luciano, que básicamente ofrecen testimonios doxográficos importantes.

31 En lo fundamental, organizaremos nuestra exposición en base a los trabajos de Jean Salem (*Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*. Vrin, Paris. 1989, pp. 175-204), Gabriele Giannantoni («Epicuro e l'ateismo antico» en Giannantoni G. y M. Gigante (Eds.) *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale Napoli (19-26 Maggio)*. Bibliopolis, Nápoles, 1993, t. I, pp. 21-63), María Isabel Mendez Lloret, («La teología de epicúrea: la concepción de la divinidad y su incidencia en la vida humana» en: *Pensamiento*, Vol. 53, Nº 205, 1997, pp. 33-52.), Antonio Castellanos Ruiz («Lucrecio: experiencias religiosas y auténtica piedad» en *Milenio: miedo y religión* [Versión electrónica]), y Marcelino Rodríguez Donís («Gassendi y la teología de Epicuro». Fragmentos de Filosofía, Nº 5, 2007, pp. 180-205).

(la religión olímpica cívico-politeísta)[32], sino también el inicio de un nuevo contexto religioso, multiforme y sincretista, que en los hechos afecta gravemente al hombre griego y a su tradicional mundo helénico de sentido, y en el que precisamente irrumpen Epicuro, su filosofía y su propuesta teológica.

Esta nueva *religión helenística* plantea un cambio radical en la dirección fundamental del culto griego: centrado tradicionalmente en la Polis clásica, este culto responde ahora a las exigencias de la naciente Monarquía helenística. Paralelamente, el culto griego experimenta en sus distintas expresiones religiosas un fenómeno muy acelerado de transformación y readaptación a la nueva situación política: apertura hacia las religiones extranjeras, dispersión de la antigua religión cívica hacia unidades localizadas y particularistas, elementos de superstición en la totalidad de las creencias y prácticas piadosas, y hasta aparición de nuevas religiosidades, como las religiones intelectualistas. Es entonces desde este *factum religionis* que se perfila el reto teórico-práctico de Epicuro: lograr constituirse desde la filosofía en una alternativa espiritual frente a la masa de expresiones religiosas. Vale decir, ofrecer una explicación racional satisfactoria sobre las cuestiones fundamentales que perturban a la gente (la muerte, el destino, el alma, los dioses), y al mismo ser tiempo un modelo ejemplar de conducta (una guía espiritual para la vida personal) y un arma de lucha contra la superstición, el terror y el miedo generalizado.

[32] V. el §1.2 *Irrupción del Helenismo y de la superstición* del Capítulo I de este trabajo.

Ahora bien, el cuadro general de la religiosidad helenística[33] presenta un esquema cuyos componentes fundamentales son 1) la fuerte persistencia de la religión arcaica, 2) el apogeo de cultos mistéricos, rituales místicos y adivinación, y 3) el surgimiento de nuevas religiones (orientales, superstición, magia) y filosofías. Pero ¿en qué consisten estas expresiones religiosas del naciente Helenismo? Empecemos con la primera: la religión arcaica.

«Religión griega arcaica»[34] es el conjunto de prácticas y creencias religiosas que están en la base de toda la religiosidad griega. Su origen es remoto y su procedencia difícil de establecer, pues se hallan geográficamente en regiones distantes y dispersas de la Hélade. Sin embargo, su agrupación de acuerdo al tipo de culto resulta sencilla: a) culto familiar a los «muertos» y al «fuego sagrado» del hogar[35] y b) cultos agrícolas de la fecundidad y renovación de la naturaleza.

El culto familiar o doméstico (*oikós*) encuentra su origen en las formaciones pre-estatales de los grupos tribales de organización patriarcal, razón por la cual su ejercicio religioso responde a ese antiguo esquema social: la religión es de responsabilidad de la familia y está a la cabeza

---

33 Hay que recordar que el mejor estudio sobre la religión helenística pertenece a Martin Nilsson: *Geschichte der griechische Religion* [Historia de la religión griega], Munich, II t., 1950. Resulta útil y sintético el capítulo IV del ya citado libro de Alain Hüs (*supra*); asimismo, prestan gran ayuda y orientación los artículos disponibles en internet del Prof. Francisco Díez de Velasco (de la Universidad de la Laguna), *La religión griega antigua. una visión general* e *Historia de las religiones en el mundo antiguo: Religión griega helenística* [Versión electrónica].

34 Para un estudio exacto sobre el tema, v. Nilsson, Martin. *Historia de la religión griega.* EUDEBA, Buenos Aires, 1960.

35 En este punto seguimos la exposición magistral que ofrece Fustel de Coulanges en el Libro I de su obra ya clásica: *La Ciudad antigua*. Nueva España, México, 1944, pp. 15-41.

del padre-sacerdote que oficia los rituales sagrados. El culto tiene como destinatarios a los propios antepasados de la familia (considerados protectores de la casa) y su fundamento son los vínculos de co-sanguineidad de la *gens*[36] y la reproducción familiar, para la cual la participación de miembros ajenos al culto familiar está excluida y prohibida. De ahí la multiplicidad de cultos domésticos por familia[37].

El antepasado es considerado una divinidad y su presencia en la vida diaria es decisiva para el hogar. Recibe anualmente cultos y homenajes a través de rituales domésticos: se le ofrece panes y vino, comida fúnebre en general. Libaciones, ofrendas, sacrificios y oraciones cumplen también importantes funciones, pues se trata de reafirmar los vínculos de parentesco de la *gens*, única garantía para la supervivencia familiar, la seguridad y la protección ante los posibles peligros.

Aunque la noción de la metempsicosis o trasmigración de las almas ha penetrado en las representaciones religiosas, para este culto sigue siendo vital la presencia activa del antepasado en la tierra a través de su morada sepulcral y la creencia en su vida corporal post-mortem. De ahí el miedo generalizado en las apariciones de muertos andantes, sedientos de venganza y desagravio. Respecto a lo último poco importa a la familia saber la condición moral del antepasado (virtuoso o perverso) cuanto su *poder*, es decir su capacidad efectiva de incidir en la vida de los hombres. En fin, aunque intentado ser absorbido

[36] La «gens» era la comunidad familiar de parentesco que tenía como fundamento la comunión o participación de la sangre común, cfr. *Ibíd.*

[37] Junto a este culto otras asociaciones religiosas son los cultos de tribus y tritties, cultos de fratrías, cultos de demos, cultos de los gens y sacerdocios.

por el culto cívico-estatal, este culto persiste con fuerza en la Grecia helenística y estará presente incluso en tiempos del poeta romano Virgilio.

En esta misma línea se inscribe el culto al fuego del hogar, una práctica correspondiente también al núcleo familiar. Este culto consiste en mantener en el interior de la casa un fuego siempre ardiente, que es considerado divino y que constituye la garantía de la continuidad vital de la familia. Este *fuego sagrado* provee protección, salud, pureza, riqueza y prosperidad; se le sacrifica leña especial y sólo ante su presencia se preside las comidas. Además reglamenta la sexualidad y la incorporación de nuevos miembros en la casa: el recién nacido, por ejemplo, pasa alrededor de este fuego, el cual instituye nuevamente el orden moral en la familia. En su forma estatal el culto está dedicado a Zeus-*Ktésios* (protector de la propiedad) o Zeus-*Herkeios* (guardián del cercado), al que acompañan dioses domésticos protectores de la casa (pero también de la ciudad y las naciones) como los Lares, Penates, Manes y Genios. Su personificación oficial (que no logrará jamás su completa antropomorfización) es la diosa Ἑστία (*Hestia*).

El otro gran bloque corresponde a los cultos agrícolas de renovación del ciclo estacional de la naturaleza. Son cultos *pre-deísticos*, sumamente antiquísimos, nacidos quizás con el mismo hombre, cuyo objetivo es asegurar por medio de rituales mágico-religiosos la fecundidad agraria y la supervivencia alimenticia. En toda Grecia hay una variedad de estas prácticas campesinas y de sus dioses tutelares: Pan (dios de los pastores y protector de ganado), Flora (diosa de las flores y de la primavera), Pomona (diosa de la fruta y los jardines), Vertumno (dios

del otoño y de la vendimia), Priapo (dios de los jardines) y Término (guardián de las propiedades), nombres de estas divinidades en su versión romana. Pero la expresión universal y oficial de este culto es la figura de la diosa Δημήτηρ (*Démeter*) y su hija Περσεφόνη (*Perséfone*).

El festival consagrado a Démeter es el de las cosechas, aunque son las espigas de cereales (el trigo) el eje central de su culto realizado en las llamadas τά θεσμοφόρια (*Tesmoforias*)[38], fiestas celebradas en otoño cuya finalidad es fertilizar las semillas. En cambio, el culto a su hija Perséfone, en primavera, representa la espera de la cosecha futura del próximo ciclo estacional (simbólicamente el encuentro de esta con su madre al año siguiente). Durante las Tesmoforias se realizan ritos mágicos acompañados con conos de pinos, objetos de pasta y el sacrificio de cerdos. En Sicilia hay un festival de la cosecha para Perséfone: ἡ κόρη καταγωγή (*Córe Catagogé*), «el ascenso de la doncella». También en Φθία (*Ftía*), la ciudad de Tesalia en la región del Ática, hay un altar para Démeter y Ζεύς κτήσιος «señor de la tierra y la vegetación».

Pero junto a Démeter, están también los otros dioses de la naturaleza, de la vegetación y del espíritu de la fertilidad: Artemisa, ninfa de los bosques y las montañas, señora de las bestias; Afrodita, dueña de los jardines y de la vegetación; los Δαίμωνης (*Daímones)*, espíritus de los desiertos, montañas, selvas, árboles, ríos, grutas, manantiales en los que también se hallan los Sátiros, los Silenos y los Panes.

---

[38] Según G. Murray estas fiestas tendrían su origen en la isla de Tera, dedicadas al dios *Antister* (Dionisos), cfr. Murray, G. *Historia de la religión griega.*, pp. 32 (n.p.18); y Bernal, M. *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Crítica. Barcelona, 1993, p. 46.

La cantidad de cultos y ritos es enorme, dado el elevado número de poblaciones locales campesinas repartidas en el Ática, la Laconia, la Fócida, etc. Por ejemplo, mientras que en el Ática se realizan las fiestas *Tesmoforias*, en Jonia se celebra el festival urbano y rural (previo a la maduración de los granos) de las *Targelias*, donde además se sacrifica gallos descuartizados (y antiguamente hombres). Asimismo las *Talisias*, festival de las cosechas; las *Pianopsias*, celebradas en otoño al igual que las *Oscoforias*, ésta última festival ateniense de la vid y de los frutos. En Sicilia hallamos un ritual de lentejas y de vino, las *Bucoliastas*; y en Esparta, tenemos el festival de las *Carneas*[39].

Por otro lado, la práctica de rituales fálicos no es menos importante. Se trata de las τά Διονύσια (*Dionisias)*, fiestas consagradas a la fertilidad, donde se apresura la llegada de la primavera durante el *Ditirambo*. También están los ritos de veneración a la lluvia, la tormenta y el trueno (símbolo del poder de Zeus), como en Arcadia donde a través de la llamada *Rama Sagrada*, símbolo de «poder» de la naturaleza y del espíritu de la vegetación[40], se ejerce la *magia pluvial*. El sacrificio de toros constituye un rito generalizado en las fiestas griegas, como las *Bufonias*, de corte ateniense y jónico. En cambio en las *Haloas*, festival ático de la vegetación, se conmemora al agua como fertilizante de la tierra y a Poseidón como su benefactor.

En fin, estas prácticas y creencias religiosas arcaicas (bajo su expresión ritual mágico-religiosa) resultan decisivas no sólo para comprender el momento específico en que

39 Cfr. Nilsson, Martín P. *Op. cit.*, pp. 111-120.

40 *Ibíd.*

se hunde la religión clásica[41] y emerge la religión del Helenismo alejandrino, sino también para reconstruir hermenéuticamente el *Lebenswelt* de esta nueva religiosidad helenística, atravesada también por este otro grupo de expresiones religiosas que encuentran alta adhesión en la sociedad: los cultos mistéricos y los rituales místicos.

En efecto, al igual que los cultos campesinos, los cultos mistéricos no son únicos ni exclusivos sino de múltiple procedencia y variada orientación: por ejemplo encontramos sólo en Grecia la presencia extranjera de los misterios de Anubis, Sabazio, Isis y Osiris (divinidades egipcias), Adonis (dios fenicio), Mitra (divinidad irania), Attis y Cibeles (divinidades frigio-anatólicas para las que se sacrifican toros). Asimismo, están los misterios oriundos de Samotracia y los misterios menores de Agras. Pero de todos estos destacan los misterios griegos más famosos del mundo antiguo: los *Misterios de Eleusis*.

Se ha señalado recientemente[42] que el origen de estos misterios se remonta al siglo XV a.C. cuando «la dinastía [egipcia] XVIII estableció un poderoso imperio en Oriente Medio, recibiendo tributo incluso de las tierras del Egeo». Según la evidencia arqueológica se sostiene que en el siglo IX a.C. en Eleusis «la diosa egipcia Isis era identificada con Démeter»[43] y que estos misterios ya existían en la Creta minoica (donde eran públicos pero que luego se hicieron secretos y excluyentes en la Grecia histórica[44]), frente a los que afirman que su aparición

41 Cfr. Eliade, Mircea. *Op. cit.,* p. 18.

42 Cfr. Bernal, Martin. *Op. cit.*, p. 46.

43 *Ibíd.*, p. 127.

44 En sus inicios este culto estaba a cargo de algunas élites familiares de la región. La estirpe de los Eteobútadas, por ejemplo, encargada de los principales sacerdocios acropolitanos como el de Atenea-Polias, Poseidón-

se dio recién en el siglo VI a.C cuando originariamente el culto a la diosa Démeter practicado en la llanura de Eleusis se transformó en culto mistérico propiamente dicho, incorporando además al culto dionisíaco[45]. Otros dicen que el culto fue aceptado en Atenas en el siglo VII a.C. y ampliado a los aliados el 440[46]. En todo caso, más allá de su origen regional, lo cierto es que los Misterios de Eleusis gozan –como en tiempos de Pericles– de un notable éxito «internacional». ¿En qué reside este éxito?

Los misterios Eleusinos tienen como fundamento escatológico-religioso la renovación del ciclo vital-estacional de la naturaleza a través de la historia mítica del matrimonio, muerte y resurrección de una divinidad. Sus figuras visibles son la diosa agraria del trigo y de los cereales Démeter y su hija Perséfone, pero también Dionisos *descuartizado* del cual hablaremos enseguida. El propósito de este movimiento religioso, carente de institucionalidad estatal, es la plena identificación del μύστης[47] con el dios (la *unio mystica*[48]) a través de la remembranza y vivencia de la pasión divina de vida-muerte-resurrección. Es decir, asegurar la inmortalidad o salvación individual del iniciado por medio de este ciclo resurreccional.

Erecteo y de la exégesis de las leyes ancestrales en el siglo IV; los Eumólpidas por su parte encargados del culto en Eleusis o los Kerikes encargados del culto a Hermes y de las fiestas Leneas y Antesterias. Con el apogeo de la religión cívico-estatal el culto mistérico será absorbido e incorporado en la estructura de las ciudades griegas (como Atenas), posteriormente se ampliará el ingreso y la participación, además de la conducción de los ritos sagrados. Otras familias-sacerdocios fueron los Buozygai, Filaidai, Gefieros, Salaminios y Baquíadas. V. HÜS, Alain. *Op. cit.*, p. 56 y Díez de Velasco, Francisco. *Op. cit.*

45 Cfr. Nilsson, Martin P. *Op. cit.*, pp. 241-242.

46 V. Dussel, Enrique. *El humanismo helénico.* EUDEBA. Buenos Aires, 1975, p. 6 (n. p. 33).

47 En griego significa: «el iniciado en los misterios».

48 Cfr. Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. II t. Ed. Cristiandad. Madrid, 1978, p. 283.

El procedimiento iniciático del culto sigue una prescriptiva ascética y rigurosa. Comienza ritualmente con los misterios *menores* (preparatorios, primaverales y locales) de Agras en el interior de un conventículo, después durante los últimos 8 días del mes de septiembre el iniciado se prepara para acceder a los secretos mistéricos de Eleusis (en el τό τελεστήριον[49]) que duran los 3 primeros días de octubre. Estos consisten en la revelación de las verdades sobre el más allá (la inmortalidad) y están compuestos por «lo que se hace» (ayunos, consumo de alcohol y prohibición del pan, manipulación de objetos rituales), «lo que se dice» (pantomimas de los dioses, representaciones sacerdotales de sus matrimonios, repetición de palabras mágicas de la fertilidad como «llueve, concibe») y «lo que se enseña» (una espiga de trigo sacramental)[50]. Se trata de una exigencia de «espiritualización» del iniciado[51] e interesa su purificación antes que su moralidad: los misterios no son una instancia moral sino espiritual, y por ello se practica asiduamente rituales de purificación. Esto otorga a las almas «un elemento que pudiera alimentar su fervor, su necesidad de misticismo y su deseo de inmortalidad»[52].

El valor escatológico de Eleusis se ve fortalecido por la unificación mítico-ritual de Démeter y Dionisos, dios del vino. Mientras que en el plano mítico, la poderosa similitud existente entre los motivos míticos de la pasión de Dionisos y la leyenda de Démeter-Perséfone hace posible su mutua fusión, en el plano ritual es decisiva su promoción de la fertilidad: el rito más sagrado es la siega de

[49] En griego significa: «lugar sagrado», v. Eliade, Mircea. *Op. cit.*, p. 273-275.
[50] Cfr. Hüs, Alain. *Op. cit.*, pp. 57-58.
[51] Cfr. Eliade, Mircea. *Op. cit.*, p. 283.
[52] Hüs, Alain. *Op. cit.*, p. 59.

granos en silencio. El culto místico a Dionisos constituye entonces otro de los importantes movimientos religiosos de la primera época helenística. Veámoslo separadamente.

Aunque se sabe que el culto a Dionisos no es originariamente griego, existen algunas hipótesis para su explicación. Algunos sugieren que procede de Tracia y Frigia en épocas todavía no fechadas. Otros, en cambio, sostienen que se trataría de un antiguo dios cretense, «el espíritu de la vegetación». En fin, hay también quienes afirman que este culto extranjero fue introducido –al igual que Déméter– en el siglo XV a.C. por obra de la influencia egipcia[53]. Pero ¿cuál es su particularidad?

La característica central de este movimiento reside en su culto orgiástico, practicado secretamente en grutas y bosques[54] casi exclusivamente por las βακχαὶ[55] y los esclavos, es decir, por todos los excluidos y marginados jurídicamente de la Polis[56]. A través de la danza frenética, la excitación musical y la embriaguez desenfrenada, el participante logra «separarse» del cuerpo y entrar en contacto directo con el dios, contacto que se expresa en el consumo de carne cruda de algún animal previamente descuartizado. Este ritual reproduce la pasión mítica de Dionisos: el consumo de esta carne representa ritualmente lo que en el plano mítico constituye la muerte cruel y brutal del dios a manos de los titanes y su posterior resurrección. En efecto, es un dios que nace y muere todos los años. Acompañan también a este culto los

53 Cfr. *Ibíd.,* pp. 52-54; Nilsson, Martin P. *Op. cit.*, pp. 45-47; Bernal, Martin. *Op. cit.*, p. 46.

54 Cfr. Eliade, Mircea. *Op. cit.,* pp. 277-278.

55 Las llamadas «Mujeres Bacantes» o sacerdotisas de Baco.

56 Vernant, J.-P. «La persona en la religión» en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ariel, Barcelona, 1973, pp. 318-319.

llamados «juguetes místicos» que contienen los elementos simbólico-míticos del niño Dionisos: el trompo, el rombo, las tabas y el espejo. Al parecer la ostentación del *falo* de Dionisos resulta también fundamental para la realización de los ritos[57].

A diferencia de los cultos de Démeter eleusina y de Apolo délfico que buscan alcanzar la conducción, orientación moral, en suma la espiritualización del iniciado, los cultos dionisíacos persiguen la total *desorientación*, la pérdida del «yo» que es la pérdida del control. Dionisos es λύσιος (*libre*) y según Platón (*Eutid*. 277d) invita a la danza a través de su sacerdote: «olvida la diferencia y hallarás la identidad: [Dionisos] es el dios de la máscara y del teatro; únete al θίασος (orgía) y serás feliz hoy». Dionisos es la ruptura con la σωφροσύνη (sensatez, medida, prudencia y cordura) y la entrega a la locura divina extática: en el esplendor del ritual el participante logra el ansiado ἐν θεός[58], o sea la posesión del dios sobre el participante.

Contrariamente entonces a los cultos mistéricos o familiares, el culto dionisíaco no puede ser realizado individualmente en la oración y la plegaria hacia la divinidad, sino precisamente en el asalto vivencial y frenético danzante de la colectividad[59]. Por otro lado, aunque como ya se dijo la práctica originaria del culto es incorporada en el siglo VI a.C. (por obra del legalismo apolíneo[60]) dentro de los cultos mistéricos eleusinos de Démeter-Perséfone (donde

---

57 Cfr. Eliade, Mircea. *Op. cit.*, pp. 278-279.

58 En griego significa: «lleno de dios» y de ahí la palabra *entusiasmo*. En latín, *plena deo*.

59 No obstante, existe un núcleo común a ambos cultos griegos que consiste en la separación del cuerpo como causa de todos los males, y la búsqueda de un «reencuentro espiritual» con la divinidad.

60 Para el tema, véase especialmente. Nilsson, Martin. *Op. cit.*

es moralizado y pierde su aspecto orgiástico-extático), es en tiempos del clasicismo que el culto dionisíaco pasa a ser de carácter público: el Estado lo promociona socialmente creando para ello las fiestas Dionisias en Atenas, y lo espiritualiza con la representación anual y teatralizada de las tragedias y del Ditirambo. En todo caso, hacia fines de la época clásica e inicios del Helenismo, el culto a Dionisos persiste aún en Atenas, tanto en su forma de misterio dionisíaco bajo la tutela de Eleusis como en las fiestas populares en su honor.

Ahora bien, ¿cuál fue la singularidad religiosa de este primer Helenismo? La época helenística representa una múltiple asimilación cultural-religiosa que en base a las conquistas de Alejandro bien puede ser comprendida como una expansión estrictamente geopolítica y no tanto religiosa. En este sentido, lo religioso viene por añadidura: en el momento en que el Imperio alejandrino incorpora cultos alternativos destinados a aliviar la inseguridad y el temor de la gente. En efecto, con la *caída* de la Polis griega (que implica también la caída de los dioses cívicos) y el despliegue del *Imperio* se desencadenan estos dos fenómenos religiosos complementarios: una apertura a la diversidad religiosa naciente y la recurrencia a una especie de «repliegue religioso individual». Ambos aspectos confluyen en un sincretismo religioso y en un cambio en la noción misma de libertad. Es el momento en que surgen nuevas religiones y filosofías. Esta es la tercera de las características que componen el cuadro general de la religiosidad helenística.

En efecto, con el colapso de la religión cívica, las poleis no tardan en incorporar la diversidad de cultos extranjeros (presentes ya en la época clásica pero sin relevancia alguna),

que frente al vacío religioso dejado por el clasicismo irrumpen notablemente desde su marginalidad para ser ampliamente acogidos por la población. Tal es el caso de los cultos orientales que asentados en Grecia ya desde el siglo V, adquieren ahora una importancia decisiva para el Helenismo. Algo similar ocurre con los cultos mistéricos que prevalecerán hasta tiempos del Imperio romano.

Los dioses de la ciudad (los Olímpicos) no desaparecen completamente, y son aún venerados por el peso de su tradición; sin embargo, como efecto de las crisis religiosas de las ciudades, la expresión *cívico-patriótica* que antaño albergaban se disuelve con rapidez. Sus cultos experimentan un lento desmoronamiento y para sobrevivir se ven obligados a asimilarse con elementos culturales foráneos y transformarse notablemente, al extremo de identificarse por ejemplo con dioses orientales, como la diosa madre *Cíbeles*, o dioses egipcios, como *Serapis*. Apolo-Horus, Dionisos-Osiris, Démeter-Isis o Zeus-Amón[61] son claros ejemplos de este notorio sincretismo producido entre dioses griegos y egipcios. En este clima de *sobrevivencia cultural* las formas griegas de religiosidad no-estatales se adhieren igualmente a una u otra corriente religiosa.

Otros cultos en cambio, gracias a no estar directamente vinculados con el Estado y gozar de una relativa independencia social, logran conservarse con ligeras variaciones. El culto doméstico, por ejemplo, logra

[61] Siguiendo la opinión de Dussel, es posible que esta asimilación de elementos religiosos orientales no haya sido tan traumática, pues desde mucho antes el dios egipcio Amón habría ya sido «venerado como el mayor de los dioses entre los macedónicos griegos». Cfr. Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y exclusión.* Trotta. Madrid, 3ª ed., 2000, p. 636.

resistir a las crisis gracias a sus profundas raíces arcaicas, fundado en la familia y no en el Estado. Asimismo, los cultos campesinos, sostenidos por la creencia en seres de la naturaleza y del infierno, no sufren los efectos de la decadencia de los dioses cívicos y conservan en mucho su autenticidad. Por esta misma razón los cultos ligados a la fecundidad de la tierra, a la vida y a la muerte (como los de Démeter y Dionisos) gozan de una gran acogida. Análogamente, gracias a su amplia capacidad de adaptación y a su condición no-dogmática, los misterios eleusinos pueden responder a las exigencias de la época y logran conservarse notablemente, valiéndose para ello de su autonomía frente a las poleis. En fin, pese a todo e inesperadamente, estos cultos incrementan además sus popularidades.

En una etapa crítica de las poleis y de disolución de las principales *Ligas*[62] de defensa griegas, todos estos cultos ofrecen a ricos y pobres (incluidos esclavos) un nivel de seguridad y confianza individual que la ciudad no garantiza más. Se crean otros cultos mistéricos para el pueblo pues los de Eleusis demandan un costo elevado, el dionisismo ocupa una cierta centralidad en la sociedad, el culto a *Asclepios* es ampliamente concurrido por la población, al igual que el *Orfismo* y la religión *Astral*. Por su parte, la superstición encuentra también su lugar junto al misticismo, hermetismo, y esoterismo.

---

[62] Distintas a las *Anfictionías*, las Ligas son asociaciones político-militares de varias ciudades griegas que frente a un enemigo común, se organizan bajo un mismo santuario religioso. Por ejemplo, la liga panhelénica convocada por Esparta contra la invasión persa del rey Jerjes es conformada en el istmo de Corinto, mediante un juramento previo al dios Poseidón por parte de todas las ciudades asistentes, en el otoño del año 481 a.C. Cfr. Struvve, V.V. *Historia de la antigua Grecia I.* Futuro. Buenos Aires, 1964, p. 288.

Por otra parte, dentro de estas transformaciones religiosas suscitadas con el desmoronamiento de las poleis, es significativo el cambio de percepción en la idea del destino humano. Anteriormente esta idea iba asociada a la voluntad de los dioses de la Polis, pero ahora se vincula indiscutiblemente con la diosa Τύχη. Se trata en realidad de un cambio en el culto al «poder»: con la caída de las democracias este nuevo culto simboliza al Imperio Alejandrino, y viceversa, el culto a los *Salvadores* (hombres poderosos) expresa la voluntad de la nueva diosa. En este tiempo, Alejandro y sus aliados son fieles devotos de la Τύχη. Por otro lado, dado su carácter imperial, este culto es necesariamente incorporado en el culto doméstico-familiar: la Τύχη ofrece mejores días o por lo menos renueva la esperanza para los que son sus agraciados, como la próspera ciudad de Antioquía, que primero la adopta como divinidad y luego le rinde culto.

En efecto, el culto a la Τύχη halla su equivalente político en el culto a los emperadores (*apoteosis*), una nueva costumbre religiosa que se impone sin mayores dificultades: ya Filipo de Macedonia ordena cargar en las procesiones una estatua suya seguida de los doce dioses olímpicos. Por su parte, Alejandro Magno ordena a los griegos rendirle culto (en 322 a.C. durante las fiestas olímpicas), después de haber obligado a los Persas (en 327 a.C.) a rendirle honores, pero postrados de rodillas como es la costumbre oriental. Esta ola de apoteosis o deificación imperial constituye moneda común entre los reinos helenísticos: Demetrio Poliocerte es honrado entre los dioses del Partenón, y luego Ptolomeo I Soter que recibe en la isla de Rodas su estatua divinizada[63].

[63] Cfr. Salem, Jean. *Op. cit.*, p. 187. Hay que señalar que la apoteosis era ya practicada desde la propia época clásica: el tirano Lisandro, durante su

Epicuro mismo parece haber sido testigo personal del conocido el Himno de Hermocles (*At*. 253 d-f) compuesto hacia septiembre del 290 a.C. por encargo de Demetrio de Policertes, cantado durante su ingreso triunfal junto a su consorte Lasana, en la Atenas liberada por éste. En aquel himno se expresa claramente la *apoteosis* imperial de este caudillo poderoso: «Los otros dioses [Olímpicos], pues, o se encuentran muy distantes o no tienen oídos o no existen o no nos prestan un momento de atención, pero a ti [Demetrio de Policertes] te vemos presente, no de piedra ni de madera, sino de verdad».

En suma, esta lenta y paulatina asimilación sincrética de cultos y prácticas religiosas extranjeras es posible porque la religión griega –a diferencia de otras religiones– se caracteriza positivamente por su carencia de dogmas sagrados y por la inexistencia *in stricto sensu* de castas sacerdotales en su estructura religiosa, lo cual permite habilitar dentro de la propia comunidad de cultos un amplio espacio para la tolerancia religiosa.

En Grecia, la religión está siempre supeditada al Estado, que en épocas precedentes absorbe al culto doméstico de los clanes familiares urbanos y rurales, οἱ γένοι (los *genos*), asentados con anterioridad a la formación de la ciudad. El Estado asume sus rituales y cultos privados hasta expresarlos institucionalmente en la figura de los magistrados-*basileus* (algo así como un tipo estatal de funcionarios Ministros-sacerdotes). En tiempos de transición hacia el Helenismo no existe propiamente una especie de «religión nacional» que pueda frenar

gobierno después de la Guerra del Peloponeso, hizo cambiar en Samos las *fiestas de Hera* por las *fiestas de Lisandro* y se hizo tratar como un *dios*. Cfr. Drioux, Abate. *Op. cit*., p. 194.

el mestizaje religioso, sino tan sólo una religión cívica de espíritu «localista» (regional) que sufre, en sus pretensiones de helenización del mundo antiguo, el embate de su propia religiosidad que termina siendo absorbida por las religiones del llamado *mundo bárbaro*.

Sin embargo, mientras emerge aquel fenómeno de apertura a la diversidad religiosa naciente se produce una actitud de *repliegue* religioso hacia el culto individual y privado. Para las élites esto se expresa en la idea de la inmortalidad celeste, mientras que en el pueblo sigue dominando la creencia en los infiernos. De ahí la fuerte adhesión al culto doméstico, al culto al fuego del hogar y a los cultos campesinos de las fuentes, grutas y divinidades del bosque. Asimismo, este repliegue se manifiesta también en la consulta a los oráculos y en un incremento en la tendencia de los adeptos hacia los ritos privados. Todo esto es posible precisamente en el contexto plural y tolerante hacia lo extranjero del Helenismo: frente al particularismo clásico se desarrolla ahora un universalismo típicamente helenístico, el *cosmopolitismo*, una invención de los Cínicos. En esto se transforma la concepción sobre la libertad humana: desde la antigua noción de *libertad ciudadana* nacida en el marco restrictivo de la Polis hacia una *libertad individualista* que surge ahora en el marco ampliado del Imperio, y que en medio de las diversas crisis (política, económica, social y cultural) permite al hombre elegir su orientación religiosa.

Bajo esta atmósfera de inestabilidad política en las ciudades y nacimiento de un imperio, ampliación geopolítica de la cultura, relajamiento de las disputas entre las poleis, transformación abrupta de la economía, metamorfosis culturales, cambios en la auto-percepción psicológica, y aparición/tolerancia/aceptación de nuevas dinámicas

religiosas e también intelectualistas, la antigua religión griega deja de tener su tradicional significación cívica y pasa a considerarse muy prosaicamente como el trasfondo histórico y romántico del pasado glorioso de los griegos. Como consecuencia de la asimilación de nuevas prácticas religiosas externas a su constitución, la transformación de esta religiosidad va adquiriendo lentamente caracteres propios que la alejan de la época clásica, y configuran este nuevo abanico religioso helenista, multiforme y sincretista.

Con todo, esta transformación habilita también la práctica de una «soledad religiosa» que la filosofía no duda en aprovecharla para sí. El marcado distanciamiento entre la élite intelectual y el pueblo (gestada mucho antes de los jonios y elevada a su máxima expresión con los sofistas), encuentra ahora un punto de contacto común: aunque el grado de ilustración alcanzado por los intelectuales es notoriamente abismal, ambos responden a las crisis a través de este *repliegue* religioso hacia los diversos cultos o hacia la soledad religiosa del sabio. La distancia histórica de la élite frente al pueblo se consuma entonces desde el punto de vista de sus propuestas pero no desde la religión.

Contrariamente a lo previsto, el Helenismo *cosmopolita* posibilita al hombre la realización de un tipo de *individualismo* que la filosofía tampoco duda en aprovechar. El filósofo se dirige al hombre en tanto «individuo del cosmos», e intenta liberarlo de cualquier ambiente relativamente restrictivo como fueran antaño las poleis (se produce incluso una cierta *liberación* de la mujer: del *gineceo* clásico a la sociedad varonil). Es un efecto de reacción ante el modelo anterior de sociedad: sus propuestas ofrecen la posibilidad de renunciar a los ideales partidarios, al civismo y a los deberes políticos, y que en el fondo re-

flejan la renuncia a las prácticas y cultos religiosos usuales, muy latentes en una época de *esquizofrenia* religiosa.

La filosofía vista desde este ángulo se sitúa entre las múltiples *ofertas religiosas* de su tiempo. En cierto modo, se presenta como la sustituta de la religión aunque no siempre vaya más allá que ella, pues aunque logre seducir notablemente a las élites del mundo helenístico[64] (incluso hasta la Roma imperial), la población abraza nomás los nuevos cultos orientales y los misterios.

En todo caso, el giro en la nueva configuración del individuo helenista y de la religiosidad hace posible también un giro en la orientación del pensamiento. Mientras que la filosofía clásica tiene como elemento central de su reflexión a la Polis, la filosofía helenística supera este horizonte, o más bien está hastiada de éste y de su saturación metafísica en manos de Platón y Aristóteles. Con el hundimiento de la Polis se produce una especie de «sálvese quien pueda» que permea el espíritu general de la época y de la nueva filosofía. El surgimiento de nuevas escuelas filosóficas responde entonces al urgente llamado de auxilio por parte del sujeto, en franca y abierta competencia con las religiones tradicionales.

En este contexto surgen entonces las tres corrientes más originales e influyentes del periodo helenístico: el estoicismo, el escepticismo y el epicureísmo. Son escuelas surgidas en medio de la inseguridad y la pobreza humana, su universo de reflexión es el *individuo helenista* que busca, en medio de los avatares políticos y la guerra, la felicidad[65]. En adelante este *factum* define la tarea de la nueva filosofía:

---

64 V. Nestle, Wilhelm. *Historia del espíritu griego.* Ariel, 1975, 2ª Ed., Barcelona, p. 7.

65 Cfr. Murray, Gilbert. *Op. cit.*, pp. 89-129.

proporcionar un saber práctico para la vida que «enseñe al individuo el modo de emanciparse del mundo y situarse independientemente sobre sí mismo»[66]. Es decir, un tipo de conocimiento que «coloca todo saber al servicio del arte de vivir y sólo persigue el afán de formular un ideal del hombre perfecto en sí, libre y feliz».

La caída de la religión estatal no es obra de la filosofía, pero la tarea de constituir una fe universal y unas concepciones religiosas le incumben: los filósofos llegan incluso hasta elaboraciones monoteístas de la divinidad, aunque inspirándose en los dioses egipcios y persas (Atón y Ahura Mazda). Asimismo, el conflicto con las expresiones religiosas conforma también una de sus características distintivas: el cúmulo ilustrado de crítica virulenta a la antigua religión (Critias, Protágoras, Pródico) encuentra ahora su reelaboración en el escepticismo de un Pirrón de Elis, en el probabilismo de un Carnéades o en el rechazo de los ritos y cultos, calificados de degradantes, inmorales y reprensibles por un Jenócrates o un Teofrasto[67]. En el caso del materialista Epicuro, va a concebirse la actitud del sabio alejado de los disturbios políticos y sociales, pero ligado piadosamente a los cultos religiosos sólo «por interés espiritual propio», una propuesta que a los ojos de un Pitágoras, Platón o Aristóteles de la Polis clásica, hubiese sido una blasfemia irreparable, propia solamente de hombres impíos y ateos.

Ahora bien, como señalamos al inicio las fuentes escritas informan precisamente sobre esta supuesta actitud «atea» e «impía» de Epicuro y los epicúreos con relación

66 V. Windelband, W. *Historia de la filosofía antigua*. Nova, Buenos Aires, 1955, pp. 315-316.

67 Hüs, Alain. *Op. cit.,* p. 80.

a la religión, en este caso helenística. Debemos entonces preguntarnos: ¿cómo asimiló Epicuro esta compleja gama de ofertas religiosas y de creencias helenísticas?, ¿cuál fue su diagnóstico racional?, ¿cuál su respuesta histórica?, ¿cuál su propuesta teológica?

§ 4.3 La propuesta teológica: fenomenología de los dioses

La comprensión fiel de la propuesta teológica de Epicuro, y con ello de la problemática relación teología/materialismo, debe ser abordada inicialmente desde una perspectiva histórica que junto al trasfondo de su contexto religioso, muestre su concreción como sistema de pensamiento, una perspectiva que ha sido aprovechada por Marx para la comprensión de las formaciones históricas[68]. En segundo término, el contenido de esta teología epicúrea únicamente nos la proporcionará el conjunto de su filosofía materialista y eudaimónica, de modo sistemático y en sus propios términos.

En el Capítulo II hemos presentado en sus aspectos más genéricos la filosofía de Epicuro, es decir a partir de orientación global de los principales postulados de su pensamiento. Ahora nuestro interés será probar la unidad doctrinal y coherencia que mantiene su propuesta teológica con el resto de su filosofía: la constitución

[68] La tesis heurística de Marx señala que «lo concreto es lo concreto, porque es la síntesis de muchas determinaciones; esto es unidad de lo diverso. Por eso, lo concreto aparece en el pensamiento como el proceso de síntesis, como resultado, no como el punto de partida, no obstante sea el verdadero punto de partida y, por tanto, el punto de partida también de la percepción y de la representación». Marx, Karl. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Flama, Sâo Paulo, trad. e intr. de F. Fernandes 1946, p. 220 (texto del epílogo).

de los dioses, su naturaleza y propiedades, el modo cómo son conocidos, etc., son contenidos *teológicos* que se desprenderán necesariamente del sistema filosófico epicúreo, pues atienden al orden de sus principios y de su funcionamiento explicativo, o sea a la múltiple relación de las tesis principales de Epicuro (ética, gnoseología y física) con lo divino. Podemos suponer que Epicuro procedió de este modo: él mismo aconsejaba que para investigar cualquier tema en detalle había antes que tener siempre en la memoria los principios generales (o dogmas) de su doctrina, pues gracias a estos el entendimiento podría conducirse con coherencia y seguridad.

Entonces, resulta que así como tenemos en el macro-sistema de Epicuro una teoría del conocimiento (*canónica*), una filosofía de la naturaleza (*física* o *fisiología*) y una filosofía del hombre (*ética*), podemos inferir que existe un micro-sistema explicativo sobre de los dioses o teología, que contiene a su vez una teoría del conocimiento teológico (*teognosis*), una filosofía de la naturaleza de los dioses (*física teológica*), y una teoría de la relación dioses/hombre (*ética teológica* e *isoteísmo*).

4.3.1. Teognosis o teoría del conocimiento teológico

Las tres cartas conservadas de Epicuro (a Heródoto, a Pítocles y Meneceo) desarrollan sus análisis sobre el conocimiento de la divinidad y su posible relación con la dinámica del cosmos (origen del mundo y explicación de los fenómenos celestes) y el destino humano. El resto de su obra contiene citas episódicas o alusiones temáticas que muestran a grandes rasgos el contenido de la gnoseología teológica de Epicuro[69].

[69] Las fuentes directas son: Epicuro *Ept. Men.* 123-124, el *escolio* de la *M.C.* I; Lucrecio *De re. nat.* II, 44-49 = II, 646-651 / II, 1090-1109 / III, 18-24 / V,

Ahora bien, ¿qué encontramos en las fuentes epicúreas? Lo que se percibe al leer estas fuentes es que Epicuro no empieza polemizando en contra de la existencia de los dioses, ni señalando un posible origen convencional, sino a la inversa, asumiéndola al igual que otras corrientes como un dato consabido de su filosofía, aceptando sin más su existencia real y aportando además pruebas de la existencia divina.

En efecto, en el primer nivel de razonamiento teognósico (derivado de la gnoseología general epicúrea[70]) encontramos estas pruebas de la existencia de los dioses. Epicuro (*Ept. Men*, 123) asume el dato crudo de los testimonios sensoriales y de la experiencia colectiva de la gente: acorde a su fino empirismo, sostiene que «θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν· ἐναργὴς γὰρ αὐτῶν ἐστιν ἡ γνῶσις·» (=«los dioses existen, pues el conocimiento que tenemos de ellos es evidente»).

Ahora bien, ¿qué tipo de evidencia es? No se trata de una evidencia tipo empírico (nadie ha tenido contacto directo con los dioses) sino intelectual (lo cual no excluye sin embargo que sea material y perceptible, no por los sentidos sino por la mente). Es decir, se trata de una *experiencia* intelectual que sitúa la certeza sobre la divinidad en el mismo nivel de conocimiento de los objetos exteriores al sujeto: Epicuro nos dice que es una *evidencia material*, experimentada en la vigilia o en los sueños. Ésta resulta

146-152, 1119-1182 / VI, 68-78 / V, 155; Filodemo Περὶ θεῶν, libro III (=Pap. Herc. 157); y el *Pap. Oxy.* 215. Asimismo los fragmentos de Usener: *Us*. 34, *Us*. 212, *Us*. 353, *Us*. 355, *Us*. 355, *Us*. 357 y *Us*. 358. Por otro lado, los estudios sobre esta temática son diversos, v. *Ap. C*: 716, 726, 746, 762, 764, 766, 789, 790, 839.

70 V. Capítulo II: 2.3 *Metodología empírico-racionalista* de este trabajo, donde hemos desarrollado *in extenso* el contenido de la teoría del conocimiento de Epicuro.

de la emanación de los εἴδωλα o simulacros sutilísimos provenientes directa y lejanamente de los cuerpos mismos de los dioses, gracias a una πάλσις («martilleo interno») o vibración incesante en el núcleo mismo de los átomos que despide un flujo continuo, raro y tenue, de imágenes idénticas a los dioses. Los simulacros logran constituir una certeza material-mental, que finalmente se imprime en el corazón, sede de la afectividad (πάθη) y de la inteligencia (λόγος), vale decir en la memoria de todos los seres humanos. Son hechos de existencia. A partir de ella todos los pueblos se habrían forjado «naturalmente» una idea acerca de los dioses, mediante experiencias, apariciones de grandes hombres o *visiones fantásticas* de tipo antropomórfico (y que no obstante serán deformadas con el tiempo dando origen a la creencia en seres fantásticos y de horrible aspecto como el centauro o la quimera)[71].

Pero, ¿qué quiere decir esto? Simplemente que la *visión* de los dioses es un hecho común a la humanidad y está garantizada por la φύσις que ha «grabado» en el alma de los hombres esta común certeza, pero también por la larga experiencia cultural de los diferentes pueblos (p. ej. Caldeos, Persas, Egipcios), un argumento ya esbozado por

[71] La explicación histórico-psicológica que ofrece Guyau sobre este fenómeno resulta altamente esclarecedora, pues sostiene que: «en nuestros días, la pretendida visión de los dioses supone dos cosas: es necesario que el espíritu enfermo, por un doble esfuerzo, preste a la divinidad una forma sensible; después haga aparecer esta forma ante la vista. En la antigüedad, el primero de estos dos trabajos intelectuales estaba cumplido de antemano; cada dios tenía su forma y su idea estaba asociada a su imagen. El menor esfuerzo podía bastar, por tanto, para recordar a la vez la idea y la imagen, y esta especie de alucinación, así comprendida, era menos excepcional que en la actualidad.» Cfr. Guyau, Jean. *Op. cit*., p. 185. Asimismo el libro de E.R. Dodds: *Los griegos y lo irracional*. Alianza, Madrid, 1993, p. 103.

Aristóteles en *De Caelo*[72]. A esto Epicuro denomina en *Ept. Men*. 123: «ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη» (*asentimiento universal de lo divino*), que luego Cicerón en *De nat. Deor*. I, XVI, 43 traducirá por *consensus omnium deorum*[73].

Este asentimiento se relaciona en Epicuro con una προλήψεις *(prolepsis)* universal sobre lo divino, experimentada (y no mediante ideas innatas), vivida, «intuida» (es decir, *vista*) por todos los hombres y culturas, y gracias a la cual los primeros hombres –según sostenía Epicuro en su obra perdida Περὶ φύσεως[74]– se habrían formado ἐπινοήματα (conceptos) de naturaleza inmortal. Vale decir, no sólo sería un asentimiento *natural*, sino también *inferido* analógicamente por la inteligencia atenta (la φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας), y el origen de la creencia en los dioses tendría su base no sólo en los hechos de existencia (*visiones*) sino también en el entendimiento (*lógos*).

Por otra parte, esta προλήψεις es ἐναργές o *manifestum* y se relaciona con lo que dentro de la *Canónica*[75] epicúrea se denomina φαντασμα (es decir, el resultado de la percepción una vez que la sensación desaparece). Φαντασμα es la

---

72 «Todos los hombres, en efecto, poseen un conocimiento de los dioses y todos, tanto bárbaros como griegos, asignan a lo divino el ligar más excelso, al menos todos cuantos creen que los dioses existen» Arist. *De Caelo*, I, 3, 270b 5-10.

73 Por otro lado, esta misma teoría del *consensus omnium* será discutida por Cicerón en *De nat. deor*. I, XXII, 62-62 y XXXVIII, 105.

74 Filod. *Sobre la piedad* 113 23-14 11 Go. (= 84 *Us.*, = 27, 1 *Arrigh.*): «κἀν τῶν δωδεκάτ[ω]ι Περὶ φ[ύ]σ[ε]ω[ς το]ὺς πρώτους φη[σὶν ἀ]νθρώ̣π̣ους ἐπιν̣[οή]μα̣τα λ̣α̣μ̣βάνειν ἀφθάρτων φύσεων· εἶναι γάρ̣, [οἷς] προστρέ[π]εται[ι,] [παν]ανάξια τῆς ν[ο][ο]υμένης ἀφθα<ρ>σία[ς] αὐτῶν καὶ παντελῶς μακαρι[ό]τητος· οὐδὲ γὰρ ἔτι τ[η]ρεῖται τ[ὸ] πάντα [τ]εθὲ[ν] εὔδ[αι]μον καὶ τὸ πρὸς τ[ὴν διβ]άλυσι[ν ἀ]δήκ[τω]ς ἔχο̣[ν]».

75 V. §2.*3 Metodología empírico racionalista* del Capítulo II de este trabajo.

imagen remanente en la memoria y sirve para nombrar las cosas, en este caso a los dioses; τα φαντασματα (en plural) son las representaciones mentales que tenemos acerca de los dioses.

En todo caso, el problema de fondo en este punto es *cómo* saber cuándo una visión cualquiera sobre los dioses es *adecuada* y *cuándo no*, dado que a menudo los hombres –dirá Epicuro– *traicionan* su «natural» intuición de lo divino y degeneran en ideas falsas e impías, causantes de sus propias angustias y temores de ultratumba.

Con todo, hasta aquí Epicuro manifiesta un pensamiento muy ajustado a su entorno, muy contemporanizador, y como dijimos antes no se distingue en nada de las opiniones tradicionales, filosofías e incluso de las religiones, ni presenta objeción alguna contra la existencia divina. La ruptura teórica fundamental se producirá con el paso de la tematización sobre la existencia de los dioses a la dilucidación sobre su naturaleza (su modo de ser y producirse), es decir, el paso de la existencia a la esencia. Aquí la cuestión se pone más interesante. Al respecto, en *Ept. Men.* 124-125 Epicuro nos dice:

> «θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν· ἐναργὴς γὰρ αὐτῶν ἐστιν ἡ γνῶσις· οἵους δ' αὐτοὺς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσίν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἵους νομίζουσιν (…) οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις. ἔνθεν αἱ μέγισται βλάβαι† αἴτιαι τοῖς κακοῖς ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφέλειαι.»
> [«En efecto, los dioses inmortales existen, pues el conocimiento que tenemos de ellos es evidente; pero **no son como los cree la mayoría** de la gente ya que no los mantiene tal como inicialmente los intuye

> (…) no son prenociones sino falsas suposiciones las opiniones de la mayoría en torno a la naturaleza de los dioses. De ahí que se acuse a los dioses de castigar a los malos con terribles daños y premiar a los buenos con grandes beneficios.»]

En efecto, el conocimiento corriente acerca de los dioses no concuerda con estos mismos, pues vincula erróneamente dios=creación=mal, una idea que Epicuro calificará de insostenible[76], pues somete al hombre a la arbitrariedad del poder político-religioso. Por ello se hace apremiante el pasaje ontológico-metafísico, que veremos dentro de poco. Una vez establecido este pasaje, Epicuro nos señalará el modo cómo logramos tener contacto con estos seres superiores y excelsos que de acuerdo a su doctrina constituyen modelos ejemplares necesarios para el sabio. Asimismo, va a mostrarnos los criterios que permiten evitar la distorsión o deformación, e incluso tergiversación, de la «esencia pura» de los dioses y de su conocimiento. Todo esto nos da ya línea de su pensamiento.

A esta reflexión se la denomina *teognosis* o teoría del conocimiento teológico, cuya finalidad es dar cuenta del proceso de aprehensión de la divinidad y de las modalidades de conocimiento subordinadas, pero en el marco siempre de las aspiraciones éticas de Epicuro. Por ello, la teoría del conocimiento teológico debe estar en coherencia orgánica con los postulados éticos de la filosofía epicúrea y responder a la línea de sus principios más importantes.

---

[76] El problema de atribuir el origen mal a la divinidad, y por tanto aceptar la intervención divina en el cosmos (y con ello todos los inconvenientes para la imperturbabilidad del sabio), constituye la preocupación ética fundamental en el pensamiento de Epicuro que lo llevará a sostener la indiferencia de los dioses respecto al hombre y al mundo, como veremos más adelante al analizar el «argumento del mal». *Infra*: *4.4.1 La ética desde los dioses*.

Ahora bien, según Sexto Empírico entre los que afirman la existencia de los dioses existe un grupo que no deriva esta existencia de la naturaleza, la ley o la costumbre, sino «de la capacidad del entendimiento para elevarse desde lo observado en los fenómenos hasta Dios»[77]. Epicuro pertenece a este último grupo, pero por su modo de inferir la esencia pura de la divinidad está quizás más próximo al método de la reducción fenomenológica, aplicado en este caso a los dioses[78]. Él se pregunta ¿cuáles son las características irreductibles, únicas, inconfundibles y fundamentales de la noción común de la divinidad? En *Ept. Men.* 123 dice:

> «Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε·»
> [«Considera siempre que la divinidad es un ser vivo **incorruptible y feliz** tal como lo prescribe el asentimiento universal sobre lo divino, y de ninguna manera le añadas atributos ajenos a la incorruptibilidad ni impropios de la plena felicidad.»]

Por otro lado, en el escolio de la *M.C.* I, se afirma que los dioses son «ἀνθρωποειδεῖς», es decir, que tienen «forma humana» o que son «parecidos a los hombres». Este antropomorfismo debe entenderse de modo literal: los dioses son seres vivos dotados como los hombres de *corporalidad* pero también de *lógos*, vale decir de lenguaje e inteligencia.

---

77 Cfr. Rodríguez Donís, Marcelino. *Op. cit.*, p. 188.

78 Es importante señalar que para Epicuro –según el testimonio de Aecio que recoge Gassendi– cuatro serían las entidades que expresan a lo incorruptible: universum (infinito), inane (vacío), materies rerum (átomos) y **natura divina (identidades o dioses)**. Cfr. Gassendi, *Syntagma philosophiae Epicuri*, p. 14 *apud* Marcelino Rodríguez Donís, *Op. cit.*, p. 191 (la negrilla es mía).

En consecuencia, según Epicuro las notas fundamentales de la divinidad que revelan su esencia resultan ser tres: ἀφθαρσία (inmortalidad), εὐδαιμονία (felicidad) y λόγος (inteligencia). Con ello se ha operado el pasaje ontológico-metafísico hacia la pureza divina, que en adelante (a partir del argumento de la indiferencia divina[79]) la desvinculará de todo sentido y fundamento que sea inherente a la realidad física y humana. Asimismo, estas notas constituyen desde ahora los principios teológicos básicos y decisivos que deben orientar al pensamiento en la indagación sobre la verdadera naturaleza de los dioses (su esencia). Por otra parte, son el instrumental teórico que va permitir clarificar el tipo exacto de relación ética que existe entre la divinidad y el hombre, y en base a esto advertir de los riesgos que implica distorsionar esta relación, es decir la aparición de la superstición o de las filosofías astrales (cuyos dioses son seres amables/vengativos, morales, castigadores y que rigen el mundo y el destino humano en base a las regularidades del cosmos).

Pero la esencia de la divinidad (sus notas fundamentales) opera también como criterio que permite establecer la verdad de las imágenes divinas, vale decir distinguir las visiones correctas de la divinidad y reconocer sus deformaciones.

Esta esencia se halla en estrecho vínculo con las modalidades de conocimiento teológico o teognosis, que según las fuentes referidas al caso serían de tres tipos (aunque dependientes de los cuatro criterios generales de la gnoseología epicúrea): 1) las sensaciones y afecciones que su-

[79] Un argumento clave que trataremos más tarde al analizar el valor de la teología de Epicuro y sus implicancias pedagógico-existenciales para el hombre.

frimos durante los sueños y las visiones, 2) los procesos de inferencia de las leyes de *isonomía* existentes en el cosmos y 3) las certezas obtenidas mediante un acto directo aprehensivo de la mente.

El primero tiene que ver con los argumentos ya señalados en relación a la evidencia de la existencia de los dioses. Se refiere a un tipo de conocimiento teológico dependiente de las αἰσθήσεις (*sensaciones*), προλήψεις (*prenociones*), πάθη (*afecciones*), cuya naturaleza es de carácter onírico y pasional: son las apariciones en sueños y la experiencia amorosa. Veamos esto en detalle.

La fuente más importante al respecto es Lucrecio que en *De re. nat.* V, 1169-1171 señala el asunto con claridad cuando describe los orígenes de las representaciones primigenias de los dioses:

> «quippe etenim iam tum divom mortalia saecla / egregias animo facies vigilante videbant / et magis in somnis mirando corporis auctu.»
> [«y es que en efecto, ya en aquel entonces los humanos intuían en su espíritu durante su vigilia la belleza extraordinaria (s.c. de estos seres divinos), y durante los sueños los veían más admirables aún en su vitalidad corporal.»][80]

En la antigüedad este tipo de *visión* gozaba de estatus empírico real, constituía una experiencia (o vivencia)[81] social no cuestionada por nadie, ni siquiera por los filósofos (como Demócrito o Sócrates[82]). Pero la actitud

---

80 Para las traducciones sigo generalmente a A. Castellanos, v. *supra.*

81 Cfr. Dodds, E.R. *Op. cit.*, p. 103.

82 En el diálogo del *Critón* 43d, 44a-b, Sócrates dice: «¡En hora buena, Critón! Si así quieren los dioses, que así sea. Sin embargo, pienso que la embarcación no llegará hoy. –¿De dónde sacas tal conjetura? (…) –lo deduzco de cierto

de los epicúreos en relación a es muy particular: aunque tampoco cuestiona el valor de la experiencia onírica, no aceptan que esta sea considerada *per se* como prueba de la evidencia divina, sino sólo como fenómeno religioso que, de acuerdo a su razonamiento, induce simplemente a forjar una idea viva (una «representación», en sentido actual) de la divinidad.

Por ello, en la Carta a su Madre (*Epis. frag.* 72 Ad Matrem *Arrigh.=DO* LXIII=*William* LXIV) Epicuro se refiere a la emanación de simulacros que conforman las imágenes humanas, y que por analogía sirven para comprender las visiones sobre los dioses, siempre y cuando el alma de uno esté libre de temor y guarde la idea auténtica de la divinidad:

> «αἱ μὲν [γὰρ φαντασίαι] τῶν ἀπόν[των χωρὶς ὄψ] εως ἐπι[βάλλουσι φόβον] τὸν μέ[γιστον, εἰ δὲ υ] μπαρέ[σονται, οὐδ' ἐλάχισ]τον (…) πρὸς οὖν ταῦτα, ὦ μῆτερ, [θάρρει· οὐδὲν] γὰρ ἐπι[δηλοῖ σοι τὰ] φάζματα ἡμ[ῶν κακόν·]»
> [«las imágenes (φαντασία) de los que se hallan ausentes, cuando se presentan a nuestros ojos, nos causan el mayor terror, pero, si son de los que se hallan presentes, ningún terror en absoluto (…) Por tanto, madre tranquilízate: nada malo te muestran los fantasmas.»]

Por su parte, la experiencia amorosa o *locura divina*, que como dice Sócrates (en *Fedro* 244a) constituye una *bendición*

---

sueño que tuve hace poquito, esta noche (…) Soñé que acercándoseme una bella mujer, de excelso porte, vestida de blanco, me llamó y me dijo: "Sócrates, de aquí a tres días llegarás a la fértil tierra de la Ptía". –¡Qué sueño tan raro, Sócrates! –Según mi parecer, muy claro, Critón», v. PLAT, *Critón*, Trad. Mario Frías Infante, Plural, La Paz, 2007, pp. 43-45.

dada por un don divino[83], está ligada a distintos cultos religiosos (en este caso al culto a Venus), y tiene un valor meramente representativo similar al de los sueños, ya que constituye igualmente una experiencia ambivalente: o bien confirma la idea apropiada de los dioses o bien la desvirtúa. Lo propio acontece con la religiosidad institucional, que si bien permite aproximarnos a la divinidad por medio de la oración y la plegaria, corre el riego de degenerar también en impiedad y maldad. En esto, Lucrecio efectúa en *De re. nat*. I, 80-101 su conocida denuncia del caso de Ifigenia.

En *De la naturaleza de los dioses* Cicerón nos transmite la segunda modalidad de conocimiento: la inferencia a partir del criterio de *isonomía*. Esta modalidad se halla vinculada al razonamiento analógico y a la idea de que existe un equilibrio natural en el cosmos o *correspondencia* proporcional entre todas las cosas, de suerte que por ejemplo a una cantidad determinada de mundos nacientes en el cosmos le corresponde una misma cantidad determinada de mundos en destrucción. O también a la innumerable cantidad de átomos en el universo le corresponde una similar inmensidad en el espacio o vacío en el que caben. Del mismo modo, a la existencia humana en el mundo le corresponde por ἰσονομία la existencia de los dioses que habitan en los espacios intermedios de los mundos (los *metacosmia*). Escuchemos a Cicerón en *De nat. deor*. I, 19, 50 (=*Us*. 352,=176 *Arrrigh.*):

> «Summa vero vis infinitatis et magna ac diligenti contemplatione dignissima est. In qua intellegi necesse est eam esse naturam, ut omnia omnibus paribus paria respondeant; hanc ἰσονομίαν

[83] Cfr. Doods, E.R. *Op. cit.*, p. 71.

> appellat Epicurus, id est aequabilem tributionem. Ex hac igitur illud efficitur, si mortalium tanta multitudo sit, esse inmortalium non minorem, et si, quae interimant, innumerabilia sint, etiam ea, quae conservent infinita esse debere»
> [«Además, el sumamente poderoso principio de la infinitud exige el más atento y cuidadoso estudio, en el que hemos de entender se encuentra la propiedad de que en la suma o totalidad de las cosas todo tiene su correspondiente exacto. Esta propiedad la denomina Epicuro "isonomía", o principio de distribución uniforme. De este principio se sigue que si el número de los mortales es tan enorme, tiene que existir un número no menor de inmortales, y que si las causas de la destrucción son incontables, las causas de la conservación tienen que ser también necesariamente infinitas.»]

Finalmente, se encuentra el tercer tipo de conocimiento muy vinculado al cuarto criterio de conocimiento de la gnoseología general de Epicuro: se trata de las φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας, (*proyecciones o actos aprehensivos de la mente*) y la capacidad de la mente de volcar sobre ellas su actividad reflexiva.

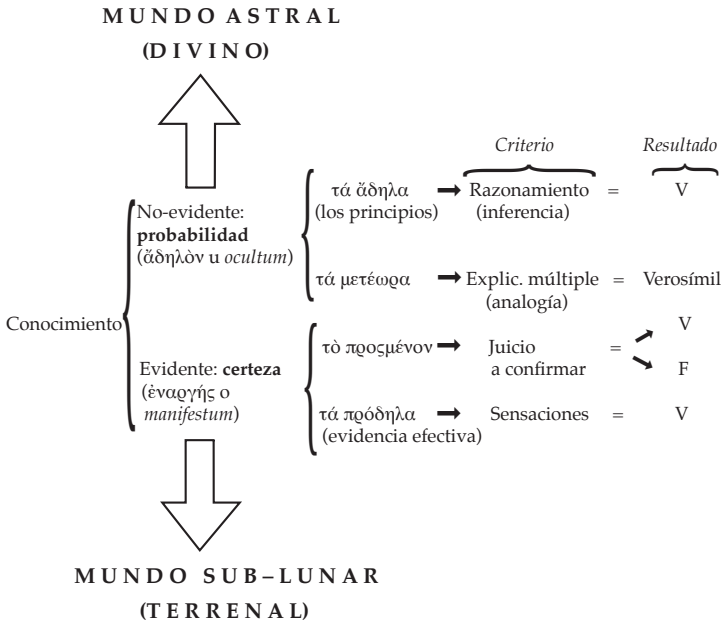
Hemos tratado este punto al momento de describir el funcionamiento de la gnoseología general epicúrea (en el Capítulo II) mostrando cómo muy probablemente tenga su origen con el propio Epicuro (que lo nombra como ἐπιβολή τῆς διανοίας) y su desarrollo con los discípulos, que añaden a este criterio el adjetivo φανταστική. Asimismo, hemos señalado que a pesar de la discusión actual en torno a su independencia epistémica y diferencia respecto de los otros criterios, las interpretaciones que se han dado a este criterio se resumen en considerarlo como 1) idéntico a la prolepsis, 2) como representación mental

surgida en los sueños, por efecto de los εἴδωλα sutilísimos o *tenua simulacra* de Lucrecio, pero sin participación efectiva de los sentidos, 3) como intuición que permite acceder a principios fundamentales mediante la analogía, y 4) como acto de atención de la mente que llena de contenido a las operaciones del pensamiento.

En todo caso, para comprender con precisión la consistencia de esta modalidad teognósica, es necesario situarla en la interrelación que hay entre los dos planos de la realidad existentes (según la idea común de la antigüedad) y las posibilidades de su acceso cognitivo. Recordemos que la propuesta gnoseológica de Epicuro es de carácter sensorial-mental y sostiene cuatro criterios distintos de conocimiento.

Ahora bien, si juntamos las formas de conocimiento según su naturaleza y resultado, los criterios de verdad (sugerencia de D. Pesce[84]), y la vinculación efectiva de todo esto con los planos de la realidad, podemos esquematizar la gnoseología de Epicuro y deducir el lugar de estos cuatro criterios gnoseológicos (en especial del último que nos interesa) del siguiente modo:

84 Pesce, Domenico. *Introduzione a Epicuro*, Laterza, Roma-Bari, 2ª ed., 1985, pp. 49-56.



De acuerdo a esto, el plano de realidad concerniente a la divinidad pero a su vez el nivel en que cobran mayor rendimiento tanto los principios explicativos como las actividades de la mente, es el superior: el mundo de la probabilidad. Por ello la teoría del conocimiento teológico es predominantemente racionalista. Frente a los tres primeros criterios de razonamiento presentes en la *Canónica* epicúrea, que constituyen la base para la evidencia de los dioses, sin duda resulta claro que las φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας incumben más en la aprehensión de la naturaleza de los dioses y en la determinación de sus notas esenciales.

Para explicar su funcionamiento veamos antes dos tesis explicativas contrapuestas[85]. La primera de ellas sostiene que este criterio de conocimiento sería una facultad mental *especial* que posibilitaría «la veracidad, tanto de las impresiones de los dioses, como de la validez de los conceptos científicos»[86]. Se trata de una interpretación que de antemano garantiza la vía para el conocimiento de los dioses. Sin embargo, parece que el sentido general de la gnoseología epicúrea no confirma esta opinión ya que «de haber sostenido Epicuro esta teoría habría sido un intuicionista»[87]. Esta fue la tesis defendida inicialmente por Cyril Bailey para quien este criterio constituía una «aprehensión por el intelecto» y a la vez un criterio de verdad para las sensaciones. Posteriormente el inglés N. W. De Witt, basándose en *De natura deorum* I, XVII, 44 de Cicerón, creyó que podría interpretarse el término ἐπιβολή (*prenoción*) en Epicuro como facultad consustancial en el hombre, en el sentido de «innato»[88]. Ni la interpretación intuicionista ni la innatista han encontrado consistencia y apoyo suficiente. Hoy en día son vistas con reservas.

La otra tesis explicativa está representada por Anthony Long. Para él este cuarto criterio gnoseológico sería simplemente un *recurso* racional en el conocimiento de las cosas: «la aprehensión *directa* de cierta imagen»[89],

---

85 Hemos señalado ya en el Capítulo II (§2.*3 Metodología empírico-racionalista*) la dificultad de precisar este criterio, dado que su propia comprensión en griego y las diversas traducciones a diferentes lenguas constituyen el nudo de una discusión aún no resuelta.

86 Cfr. Long, Anthony. *Op. cit.* p. 35.

87 *Ibíd*., p. 35. Por nuestra parte, cuando utilizamos el término *intuición* nos referimos a su origen etimológico «intuiri»: mirar con atención, concentrar la mirada fijamente en un punto (en alemán: *anschauen* y *Anschauung*).

88 Cfr. Salem, Jean. *Op. cit.*, p. 190-191 (n.p. 7); la obra de De Wittt es: *Epicurus and his philosophy* (Minneapolis, Univers. of Minnesota Press, 1954).

89 Long, Anthony. *Op. cit*., p. 63.

y no así una facultad especial, privativa o innata de la mente. Según Long, este recurso permitiría por medio del razonamiento[90] conocer aquellas cosas que escapan a la percepción sensible. No obstante ser más ajustada al pensamiento de Epicuro, la interpretación de Long presenta también algunas dificultades, especialmente en lo que respecta a la articulación de las φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας con las sensaciones, es decir la relación pensamiento/sensación.

De todas formas, el *escolio* de la *M. C.* I de Epicuro ofrece los elementos clave para la discusión, pues (como ya veremos) deja claramente establecido que los dioses son conocidos por la mente, que ésta se sirve de las operaciones del razonamiento, describiendo al mismo tiempo el propio proceso de aprehensión de lo divino. La mente atenta *ve* la existencia y consistencia verdadera de los dioses, pero en base a los principios o notas fundamentales (inteligencia, imperturbabilidad, felicidad) que supone la idea de lo divino. Se trata entonces de una visión inferida, que pone la naturaleza de los dioses en coherencia con la noción universal primaria, experimentada y sentida por todos los pueblos. En todo caso, el énfasis está siempre puesto en la mente, ya que para Epicuro «<τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς, (…) ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων>» [los dioses son cognoscibles por la razón, (…) a partir de la continua afluencia de imágenes similares que terminan constituyendo la misma imagen].

A su modo, el ya citado pasaje de la *Carta a Meneceo* (*Ept. Men*, 123) sitúa el conocimiento de los dioses en el

[90] De ahí que García Gual traduzca como: «proyección imaginativa del entendimiento», García Gual, Carlos. *Op. cit*. pp. 86-87.

mismo plano de las realidades objetivas. Como se dijo, Epicuro señala que el conocimiento de los dioses es *evidente* (ἐαργής), o sea que es *claramente real* o *radiante*. Esto quiere decir que viene dado desde una exterioridad objetiva/física, aunque la irradiación divina de sus sutiles átomos no llega por vía sensorial sino por la mente. Son las llamadas *species dei*, impresiones venidas desde el exterior que colapsan directamente en nuestro *animus*. En *De re. nat*. V, 148-152 Lucrecio constata todo esto:

> «Tenvis enim natura deum longeque remota / sensibus ab nostris animi vix mente videtur; / quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum, / tactile nil nobis quod sit contingere debet; / tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum.»
> [«los dioses (…) son sustancias tan sutiles, que el sentido no puede percibirlas, ni el espíritu apenas comprenderlas: si escapan al contacto de las manos, no deben tocar ellos ningún cuerpo que podamos tocar, porque no puede tocar el que de suyo es intangible.»]

Por otra parte, en *Ept. Men.* 124-125 Epicuro señala que el conocimiento de los dioses es «proléptico», vale decir que tiene como mecanismo central a los *preconceptos* (προλήψεις). Pero inmediatamente él contrapone esta noción a las *falsas creencia*s (ὑπολήψεις ψευδεῖς) sobre los dioses, errores que son el resultado de una mala añadidura del juicio a la noción originaria sobre los dioses. Es así cómo se sitúa el origen de la concepción común y falsa de los dioses: en el mecanismo que opera en la mente y que a veces, por diversas causas, produce error en el conocimiento. Es decir, en confundir εἴδωλα *físicas* o *reales* de los dioses con εἴδωλα *psicológicas* o *distorsionadas*

de su figura (centauros, quimeras, etc.). En definitiva, para Epicuro toda indagación sobre la naturaleza de la divinidad parece ser un asunto exclusivo de la mente, aunque necesariamente vinculada a la experiencia sensorial primaria.

Ahora bien, el reto fundamental del pensamiento consiste en conciliar la evidencia de los dioses (la constatación efectiva de lo divino que forma parte de la facticidad de la experiencia humana), descrita en el argumento del *consensus omnium*, con esta última modalidad de teognosis (la φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας), ya que lo que está en juego es establecer con coherencia la particular naturaleza de los dioses.

Respecto a este tema, la filología del último siglo y medio se concentra en las dos fuentes antagónicas pero fundamentales para conocer el núcleo de la teoría del conocimiento teológico de Epicuro: el *escolio* de la *Máxima Capital I* de Epicuro y el pasaje I, 49 del *De Natura Deorum* de Cicerón. Veamos ambas fuentes:

«<ἐν ἄλλοις δέ [᾽Επίκουρος] φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς, οὓς μὲνκατ᾽ἀριθμὸνὑφεστῶτας,οὓςδὲ κατὰ ὁμοείδειαν, ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς.>»

«[Epicurus] docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu, sed mente cernatur, nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea, quae ille propter firmitatem steremnia appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis, cum infinita simillumarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat et ad deos adfluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intellegentiam capere, quae sit et beata natura et aeterna.»

[«En otros lugares (Epicuro) dice que los dioses son cognoscibles por la razón, presentándose unos individualmente diferenciados, otros en su semejanza formal, a partir de la continua afluencia de imágenes similares que terminan constituyendo la misma imagen. Tienen forma humana.»]

[«(Epicuro) enseña que la sustancia y la naturaleza de los dioses es tal que, en primer lugar, no es percibida por los sentidos sino por la mente y no de manera material o individualizada, como los sólidos que Epicuro en virtud de su sustancialidad denomina "steremnia", sino que, mediante nuestra forma de percibir las imágenes basada en su semejanza y sucesión, supuesto que una serie interminable de imágenes exactamente semejantes brota de los innumerables individuos y corre hacia los dioses, nuestra mente, con los más hondos sentimientos de placer, fija su mirada en estas imágenes y alcanza así una intelección de la naturaleza de un ser bienaventurado y eterno.»]

El centro del debate está circunscrito en dos cuestiones. Por un lado en la fenomenología teológica, es decir en determinar si los dioses que conocemos son ellos mismos o su manifestación, y por el otro en distinguir dos categorías de divinidad. Respecto al primero, el tema no está aún resuelto, pues –como ya se dijo– hay quienes sostienen que los dioses de Epicuro son verdaderamente entidades existentes en si, tal como una piedra o el sol, mientras que otros sostienen que son simplemente construcciones mentales[91]. Encontramos los modernos defensores de ambas posiciones: por un lado, la interpretación de Mansfeld y Giannantoni, y por el otro la de Long-Sedley y Obbink.

[91] Wifstrand Schiebe, Marianne. *Op. cit*.

Parece que la primera es la más acertada, no sólo por haberse dedicado a refutar detalladamente a su contraria, sino porque los propios textos epicúreos arrojan mayor información en su favor. En todo caso, lo más importante en el tema es el conocimiento de la naturaleza efectiva de los dioses epicúreos: los simulacros de estos dioses no serían ideas o *construcciones mentales*, sino realmente emanaciones materiales de átomos desprendidos de sus cuerpos.

En relación a la segunda cuestión del debate, hay dos dificultades internas de tipo textual y de contenido (filológica y filosófica): comprender los significados de «οὺς μὲν κατ' ἀριθμὸν (…) οὺς δὲ κατὰ ὁμοείδειαν» del referido *escolio*, y que Cicerón traduce para el primero de ellos por *ad numerum*. Frente a algunas lecturas de este pasaje que concluyen en la existencia de dos clases de divinidad de tal modo que los dioses estarían categóricamente diferenciados, Giannantoni[92] señala que lo más verosímil es que Epicuro no se refiera a dos clases de divinidad, y que la primera expresión no signifique «individualidad numérica» sino «según número» o «ley numérica»[93]. Sería esta una interpretación coherente con el argumento de la *isonomía* en el cosmos: al número plural de hombres le corresponde simplemente una pluralidad de dioses no distintos (en naturaleza) pero diversos (p. ej. en sexo: existen diosas). Además no son idénticos, pero sí formalmente uniformes (antropomorfos y politeístas).

---

92 Giannantoni, G. *Op. cit.*, p. 31.

93 Por su parte, Montserrat Jufresa sostiene que el *escolio* habla en realidad de «distintos simulacros de dioses» pero que «la expresión κατ' ἀριθμὸν continúa siendo de difícil interpretación. G. Arrighetti lo traduce como "consistencia sólida", E. Bignone, como "individualidad numérica" y C. García Gual, como "existencia numérica"». V. Jufresa, Montserrat. *Epicuro: Obras* (traducción y notas). Tecnos, Madrid, 2ª ed., 1994, p. 67, (n.p.1). Para Günther Freymuth y Knut Kleve se trataría de «dos tipos de simulacros de los dioses», *apud* Salem, J. *Op. cit.*, p. 192.

En resumen, la función de la teognosis epicúrea (de difícil reconstrucción), es mostrar los medios por los cuales el hombre es advertido de la existencia de los dioses, con el fin de forjar (en base a los principios inequívocos sobre la noción de divinidad) una recta noción de ellos, mediante el razonamiento. A esto se denomina «teognosis», es decir, a la explicación *científica* de las modalidades de conocimiento de lo divino (de su proceso y aprehensión), y de los errores de concepción que surgen como efecto del juicio que precipitadamente el hombre añade a la prolepsis de los dioses y que deforma los rasgos fundamentales de su naturaleza divina.

Es evidente que la discusión específica sobre la exactitud gnoseológica de esta reflexión teológica dentro del epicureísmo no está aún resuelta, en razón de las dificultades de interpretación filológica y de fijación de texto. Lo importante es retener la caracterización general que otorga Epicuro sobre el conocimiento de los dioses y sobre el rol que cumple el sujeto en la aprehensión de su esencia incorruptible y única. La cristalización efectiva de la teognosis epicúrea la otorgará la reflexión ética sobre la divinidad y su relación con el hombre, además de la crítica a las ideas erradas sobre la divinidad, que originan el sufrimiento y la estupidez. Pero antes veamos la constitución atómica de la divinidad según la doctrina epicúrea.

4.3.2. La *Fisiología* como ciencia del fundamento de la divinidad

A la ciencia propedéutica que estudia el modo de ser y producirse de las cosas (es decir, la φύσις o *naturaleza*) y cuyo objetivo no es dotar de conocimientos, ciencia, cultura o erudición, sino más bien preparar a cada uno

para la investigación y cuidado de *uno mismo* (es decir, de la interioridad del alma), Epicuro en la *S.V.* 45 la denomina «fisiología»[94] o filosofía de la naturaleza.

La tesis fundamental de esta rama del sistema de Epicuro, llamada también «física», consiste en que el universo o el ser está compuesto por átomos y vacío, realidades tangibles para la sensibilidad y comprensibles para el entendimiento. La posibilidad de que algo pueda acaecer en el universo está dado por estos elementos constitutivos de la naturaleza; son ellos la condición *sine qua non* de la existencia y de la vida misma, vale decir, la esencia o causa por la que cualquier cosa es concebida en el tiempo y el espacio, en un conjunto de átomos integrados entre si y sujetos al movimiento. El atomismo de Epicuro resulta entonces hilozoísta, en tanto la *materia* constituye en sí misma el principio de la vida.

Las cosas no pueden proceder de la nada, del no-ser, porque esta nada es simplemente inconcebible para la razón. Epicuro (*Ept. Hdt.*, 38-40) se dedica a criticar estas posiciones mientras que Lucrecio (*De re. nat*. I, 150-450) se deleita reduciéndolas al absurdo. La nada es descartada de principio y, por tanto, las cosas deben acaecer necesariamente en el mundo atómico. No hay otra posibilidad, el ser lo abarca todo y este ser es únicamente multiplicidad de átomos.

---

[94] «Οὐ κομποὺς οὐδὲ φωνῆς ἐργαστικοὺς οὐδὲ τὴν περιμάχητον παρὰ τοῖς πολλοῖς παιδείαν ἐνδεικνυμένους φυσιολογία παρασκευάζει, ἀλλὰ σοβαροὺς καὶ αὐτάρκεις καὶ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἀγαθοῖς, οὐκ ἐπὶ τοῖς τῶν πραγμάτων μέγα φρονοῦντες.» [=«La ciencia de la Naturaleza no hace a los hombres forjados de jactancia ni de palabrería ni ostentadores de esa cultura propugnada por el vulgo, sino activos, satisfechos consigo mismos y muy orgullosos de los bienes de la persona y no de los que nos procuran las cosas»] Trad. de José Vara, v. Vara, José. *Epicuro Obras completas* (Traducción y edición). Cátedra, Madrid, 1995, p. 102 (las negrillas son mías).

La producción de los cuerpos entonces fue, es y será siempre una combinación de átomos que moviéndose previamente en el espacio (o vacío) colapsan unos contra otros, conformando de este modo unidades mayores de átomos, es decir, cuerpos. El universo es la infinidad de estos cuerpos. Si algo «es», entonces es cuerpo. Todo es cuerpo.

Los dioses existen. Por tanto, tienen que ser necesariamente entidades de tipo material u atómico[95]; vale decir están contenidos en la existencia y por ello participan de la disposición ontológica de la realidad, de la composición atómica. Por ello los dioses mismos serán un conjunto de átomos combinados, aunque no cualquier tipo de átomos.

Ahora bien, este nivel de reflexión de la filosofía de la naturaleza de Epicuro aplicada a la realidad divina concierne a una *física teológica*, cuyo tema es la φύσις o *naturaleza* de los dioses, entendiendo por este concepto aquello que los propios antiguos concebían: modo de ser y producirse (natura). Pero ¿qué nos dice esta reflexión sobre la divinidad epicúrea?

A diferencia de Platón (para quien su dios debía ser incorporal) y Aristóteles (para quien su dios era forma pura), Epicuro postula dioses corporales, atómicos, es decir materiales; o como dice Sexto Empírico (*Adv. Math*. IX 178) criticando a los epicúreos, son dioses que para

[95] Para Lucrecio los conceptos de *átomo* y *materia* son equivalentes. Él señala claramente su interés por dar cuenta de la realidad a partir de sus elementos más simples: «quae nos materiem et genitalia corpora rebus / reddunda in ratione vocare, et semina rerum / appellare suemus, et haec eadem usurpare / corpora prima, quodex illis sunt omnia primis» [«Nosotros, al dar razón de las cosas, usaremos llamarles *materia, cuerpos genitales, semillas de las cosas*, o les daremos el nombre de cuerpos primeros, porque todas las cosas, en principio, vienen de ellos.»]. Lucr. *De re. nat*. I, 58-61.

hablar están dotados de órganos fonéticos: pulmones, tráquea, lengua, boca, etc. Por tanto son divinidades que hablan, respiran y se alimentan como los humanos. Son «θεοὶ ζῷα», es decir seres vivos divinos o más bien *vivientes divinos*. Pero también son «ἀνθρωποειδεῖς» (ἄνθρωπος + ειδεῖς), es decir antropomorfos: son dioses que tienen sexo (hay dioses y diosas). Además son bellos y numerosos como las combinaciones atómicas[96].

Pero ¿cómo sostener en Epicuro dioses realmente materiales? Este es uno de los problemas más discutidos entre los especialistas en el tema: determinar si los dioses epicúreos son entidades realmente físicas u atómicas o si son simplemente conceptos morales o construcciones mentales, privados de existencia real[97]. Las fuentes resisten ambas interpretaciones, aunque sin una salida definitoria, pues como dice Sedley[98]: «questo è un aspetto della teologia epicurea ancora discusso animatamente».

De todas formas, en base al planteamiento general de la filosofía de Epicuro y específicamente a las aspiraciones éticas de su teología, parece más verosímil concebir estas divinidades de modo atómico y corporal. Ramón Román Alcalá[99], por ejemplo, dice que los epicúreos «creían realmente en la existencia de los dioses, por la misma razón que creían en la existencia de otros objetos

---

96 Fragmentos que tratan este tema: *Us.* 31, *Us.* 32, *Us.* 33, *Us.* 34, *Us.* 40, *Us.* 86, *Us.* 351, *Us.* 352, *Us.* 354, *Us.* 358, *Us.* 359, *Us.* 363. Estudios al respecto, v. *Ap. C*: 735, 750, 751, 765, 792, 793, 795, 811, 818, 823, 837, 874.

97 De un modo general, está por un lado la línea "Lange-Long-Sedley-Obbink-Wooward", y por el otro la de "Lemke-Giannantoni-Mansfeld-Salem".

98 Sedley, D. *Op. cit.*

99 Román Alcalá, Ramón. «El cambio del paradigma religioso: Lucrecio y la crítica a la religión como instrumento de poder». Endoxa, *(7)*, 1996, pp. 155-173.

materiales; sólo era erróneo a sus ojos –como bien señaló Lucrecio– mezclar a los dioses con los procesos normales de la naturaleza». Pero escuchemos nuevamente a Lucrecio que al describir (en *De re, nat*. V, 1172-1182) las visiones primitivas de los hombres, nos ofrece de algún modo la fenomenología atómica de los dioses epicúreos:

> «his igitur sensum tribuebant propterea quod / membra movere videbantur vocesque superbas / mittere pro facie praeclara et viribus amplis. / aeternamque dabant vitam, quia semper forum / subpeditabatur facies et forma manebat, / et tamen omnino quod tantis viribus auctos / non temere ulla vi convinci posse putabant. / fortunisque ideo longe praestare putabant, / quod mortis timor haut quemquam vexaret eorum, / et simul in somnis quia multa et mira videbant / efficere et nullum capere ipsos inde laborem.»
> [«Así que les atribuían sensibilidad, sobre todo porque se les aparecían moviéndose y emitiendo palabras sobrecogedoras, a tono con su belleza y fuerza extraordinarias. Y los dotaban de eternidad, porque siempre ofrecían el mismo aspecto y una misma forma, y porque, pasara lo que pasara, estando tan plenos de fuerza, los consideraban totalmente invulnerables ante cualquier peligro que pretendiera temerariamente alcanzarlos. Y los tenían por seres extraordinariamente felices, al no aquejarles a ninguno de ellos el temor de la muerte, viéndolos al mismo tiempo en sueños hacer prodigios sin que sufrieran, a pesar de ello, el más mínimo menoscabo.»]

En efecto, los cuerpos de los dioses y diosas son átomos muy sutiles que se renuevan constantemente, poseen una *soliditas* corporal. Cicerón en *De nat. deo*. I, XVIII, 49 nos informa que «nec habent sanguinem, sed quasi

sanguinem» [=no tienen sangre, sino algo parecido a la sangre], es decir que son similares a los humanos, pero con un cuerpo no tan rudo como estos. En todo caso, no son de *ousía* distinta: son simplemente super-humanos. Además su corporalidad permitirá explicar sus otras cualidades como *sensación*, *prudencia* y *placer* (*De nat. deo*. I, XII, 30). En hipótesis de D. Lemke[100] los dioses estarían compuestos sólo por cuatro especies de átomos (al igual que el alma humana), de los cuales tres menos sutiles conformarían sus cuerpos y la última, más sutil y «carente de nombre», su alma. Sus cuerpos son unidades indestructibles, pues a cada instante reponen sus átomos desgastados y se sirven de su sabiduría infinita para procurarse la inmortalidad.

En cuanto a sus características morales son seres que viven imperturbables y felices, son ociosos (no conocen el *negotium*: afanes y preocupaciones), ríen eternamente de alegría y buen humor. Como dice Cicerón (*De nat. deo*. I, XVIII, 46-48) conversan en griego, que es la lengua de los sabios y de la discusión filosófica, pero no por ello son dioses son únicos, pues como dice Filodemo (*Sobre la piedad* 10a) más allá de todo chauvinismo existen también dioses de otros pueblos. Otro aspecto importante es que son dioses que gozan de eterna salud[101]. Pero recordemos lo que dice el propio Epicuro (*Ept. Men.*, 123) sobre ellos:

> «πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε.»

100 V. Salem, Jean. *Op. cit.*, p. 194.

101 Un antecedente de esta idea filosófica sobre la salud de la divinidad está ya presente en el filósofo Meliso de Samos del siglo V a.C., v. Kirk, G. S., Raven, E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Trad. Jesús García Fernández, Madrid, Gredos, 2ª ed., 1987, p. 552.

> [«ten en mente todo lo que es capaz de preservar en ella (s.c. la divinidad) la eterna felicidad que va unida a la incorruptibilidad.»]

Estos dioses tienen aspecto humano; la teología epicúrea es antropomorfa. Tres son los argumentos que nos transmite Cicerón (*De nat. deo*. I, XVIII, 18) en favor de este panteón epicúreo, esta especie de *dioses plásticos del arte griego* (como dice Marx[102]): primero, la prenoción universal y primigenia de lo divino nos remite a visiones (imágenes) sobre lo divino con aspecto humano, es un dato universal. Segundo, los dioses deben tener como naturaleza suya la figura más bella, la más bella de las formas. En fin, que esa figura excelsa es la humana[103], pues posee *lógos*. Pero escuchemos al propio Cicerón:

> «quod si omnium animantium formam vincit hominis figura, deus autem animans est, ea figura profecto est, quae pulcherrimast omnium. Quoniamque deos beatissimos esse constat, beatus autem esse sine virtute nemo potest nec virtus sine ratione constare nec ratio usquam inesse nisi in hominis figura, hominis esse specie deos confitendum est.»
> [«Pero si la figura humana supera la forma de todos los demás seres vivos, y dios es un ser vivo, la divinidad debe poseer la figura que es la más bella entre todas; y puesto que se ha convenido que los dioses son sumamente felices y nadie puede ser feliz sin virtud, y la virtud no puede existir sin la razón, y la razón se encuentra solamente en la figura humana, se sigue de ello que los dioses poseen la forma del hombre.»]

---

102 Marx, Karl. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (Tesis doctoral). Premia, México, 3ª ed., 1981.

103 Cfr. Salem, Jean. *Op. cit.*, p. 194.

Se ha criticado esta especie de antropocentrismo con ahínco. Cicerón echa en cara a los epicúreos los dioses egipcios (zoomorfos) y con ello pretende destrozar el argumento antropológico central de Epicuro. Aunque es verdad que la crítica ciceroniana es poderosa, no debe olvidarse nuevamente que hay que leer toda afirmación de Epicuro desde la perspectiva de sus aspiraciones morales y de su elección fundamental: la carne. Él ansía montar un sistema filosófico con efectos éticos precisos sobre la interioridad del hombre y por ello la antropomorfización de lo divino (o depuración filosófica de la religión olímpica) encuentra su sentido en el valor ejemplar de dioses humanos. Lemke expone acertadamente el argumento que permite dar respuesta a algunas posibles inconsistencias imputadas a la teología epicúrea:

> «Los dioses de Epicuro son la realización de su concepción de la *eudaimonía*, que domina toda su filosofía. Viven por siempre en una firme felicidad, no tienen ninguna preocupación ni deparan ninguna a otros. Son un **ejemplo** para el hombre que busca la felicidad. Por esa razón tienen los dioses de Epicuro (*sic*) que ser antropomorfos ¿Por qué quien podría tomar ejemplo de la felicidad de un cilindro o de una esfera?»[104]

Por otro lado, hay que tener siempre en cuenta que por ser «θεοὶ ζῷα» (vivientes divinos), es decir, seres animados con capacidad de goce y disfrute pero no de sufrimiento ni de corrupción. Al contrario son dioses que con su felicidad y belleza contagian al cosmos de alegría. Subsisten en el espacio y en el tiempo, nunca cambian ni se transforman aunque sí mudan y renuevan sus átomos.

---

[104] Lemke, Dietrich. *Op. cit., apud* García Gual, Carlos. *Op. cit.*, p. 177 (la negrilla es mía).

Además es importante señalar que estos dioses epicúreos nos son eternos (sin principio, ni fin), cual fundamentos ontológicos de la realidad, sino sólo inmortales, es decir, no sujetos a la muerte. ¿Qué significa esto?

Dos son las condiciones de esta inmortalidad: físicas y espirituales. Las primeras tienen que ver con la renovación de sus átomos en base el principio de *isonomía* y de acuerdo a su morada especial. El razonamiento del *equilibrio necesario* o *isonomía* señala que «si las fuerzas disolventes son innumerables, infinitos deben ser igualmente los preservantes» (CIC. *De nat. deor*. I 19, 5.), es decir que la posibilidad de renovación o reposición del desgaste atómico en los dioses es proporcional al de su destrucción o muerte: tanto si pueden perecen por una causa 'X' o 'Y', asimismo pueden preservarse por una reposición de tipo 'X' o 'Y'.

Este criterio de reposición atómica comporta otro aspecto más. Según Epicuro (*Ept. Men*. 124) los dioses únicamente admiten lo que es conforme a su propia naturaleza y rechazan lo ajeno[105], de modo que la renovación atómica acoge solamente aquellos átomos sustitutivos e idénticos a los desgastados por los dioses y que hacen que su figura sea siempre idéntica e inmortal. En el lenguaje de ciceroniano es la *suppedidatio* (ἀνταπναπλήρωσις epicúrea). En consecuencia, los dioses realizan *atómicamente* lo que

[105] «ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες» [«acostumbrados pues (los dioses) a sus propias virtudes acogen siempre a quienes son como ellos y califican como extraño todo lo que no es de su clase»]. Esta *lectio* textual que asume «los dioses» como sujeto gramatical de ἀποδέχονται corresponde a la interpretación que ofrece W. Schmid en: «Götter und Menschen in der Theologie der Epikurs», *Rheinisches Museum für Philologie* 94, 1951, p. 120, *apud* Mendez Lloret, María I. *Op. cit*., p. 51.

el hombre no puede jamás realizar. Con todo, no se trata de una simple y fácil adquisición, antes bien es una conquista o logro. Su inmortalidad no es incondicionada: es el resultado virtuoso (τέχνη) de su sano régimen alimenticio y aprovisionamiento, pero partir siempre de su comportamiento inteligente[106].

Respecto a la morada divina, los dioses ciertamente tienen su residencia. Su morada está ubicada en un lugar apartado del cosmos, lejos de nuestro mundo. Recordemos que la infinidad de mundos queda subrayada como un hecho que se desprende de la infinidad de los átomos y el vacío. Según Epicuro existen mundos semejantes al nuestro como también desemejantes, pero que en última instancia son infinitos en número. Esto es coherente con los principios generales sobre la naturaleza: un universo infinito no excluye la posibilidad de mundos numéricamente infinitos.

La formación de estos mundos puede darse, o bien en el interior de otro mundo mayor llegando a ser de este modo «sub-mundos», o bien en el intermedio de los mundos y entonces son «inter-mundos», también μετακοσμία (metacosmia). En todo caso se trata de regiones especiales en el universo. La generación de estos mundos intermedios está sometida a determinadas condiciones, y a una cierta conjunción de átomos de un mismo tipo que van agrupando otros átomos similares y que constituyen al final un cuerpo especial.

Allí moran los dioses, su especial naturaleza corpórea exige un tipo especial de morada que esté libre del des-

[106] *Ídem.*, p. 45.

gaste físico y de los cambios abruptos en los fenómenos de la naturaleza. En estas regiones no hay colapsos o choques entre cuerpos, y esto crea las condiciones favorables para la morada divina. De ello resulta que no son mundos abocados a la destrucción. Lucrecio en *De re. nat*. III, 18-22 nos da la descripción de esta morada:

> «apparet divum numen sedesque quietae, / quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis / aspergunt neque nix acri concreta pruina / cana cadens violat semper[que] innubilus aether / integit et large diffuso lumine ridet»
> [«Aparece la corte celestial y las moradas tranquilas de los dioses que no son agitadas por los vientos, ni enturbiadas con lluvias por las nubes, ni quebrantadas por la nieve que cae endurecida en copos blancos, y a las que siempre cubre un cielo limpio y baña largamente con dilatada luz.»]

Jean Salem[107] ha vinculado esta descripción de los *intermundia* divinos con el Olimpo homérico, descrito en el libro VI 42-46 de la *Odisea* de Homero, donde es «fama que los dioses poseen sus perennes y seguras moradas, exentas de los rigores del furioso viento, de la ofensa de las lluvias y de la injuria de la fría nieve, gozando ambiente purísimo y circuidas de esplendorosa claridad, en que los inmortales se solazan de continuo»[108]. Desde el razonamiento analógico de los epicúreos, el equivalente de estos *intermundia* será el Jardín de Epicuro, centro de reuniones y sociabilidad plena.

---

[107] *apud* Giannantoni, G. *Op. cit*., p. 36 (n.p. 40).

[108] Homero. *La Odisea*. (Trad. Española de Luís Segalá y Estalella), Losada, 4ta. ed., Buenos Aires, 1968, p. 93

La segunda de las condiciones para la inmortalidad divina, las condiciones espirituales, tienen que ver con la posesión de ciencia, razón y virtud (λόγος, ἀφθαρσία y εὐδαιμονία). Recordemos: los dioses son inteligentes, y gracias a ello utilizan sabiamente sus conocimientos para procurarse la reparación de sus desgastes atómicos, vale decir aceptar sólo *lo que es propio* y rechazar *lo ajeno* (material y espiritual), y garantizar de este modo su conservación. Los dioses conocen perfectamente la mencionada ἀνταπναπλήρωσις (*suppeditatio*) o proceso compensatorio de reposición atómica y la utilizan a su favor. No olvidemos que son seres inteligentes que han llegado a la sabiduría.

En fin, Lucrecio (*De re. nat*. V, 144 -152) nos resume todo lo dicho:

> «Haud igitur constant divino praedita sensu, / quandoquidem nequeunt vitaliter esse animata./ Illud item non est ut possis credere, sedes / esse deum sanctas in mundi partibus ullis. / Tenvis enim natura deum longeque remota / sensibus ab nostris animi vix mente videtur; / quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum, / tactile nil nobis quod sit contingere debet; / tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum. / Quare etiam sedes quoque nostris sedibus esse / dissimiles debent, tenues de corpore eorum; / quae tibi posterius largo sermone probabo.»
> [«Asimismo, contra lo que pudieras creer, no existen en ninguna parte del mundo las sagradas mansiones de los dioses. Son ellos sustancias tan sutiles, que el sentido no puede percibirlas, ni el espíritu apenas comprenderlas: si escapan al contacto de las manos, no deben tocar ellos ningún cuerpo que podamos tocar, porque no puede tocar

> el que de suyo es intangible. Porque no se puede tocar quien asimismo no permite que se le toque. Razón por la cual también sus habitaciones deben ser diferentes de las de nosotros e impalpables como los cuerpos de los dioses. Lo cual te probaré más tarde en un largo discurso.»]

En resumen, en este punto de la explicación fisiológica de los dioses o *física teológica*, la teología de Epicuro, por un lado, resulta ser la clara conclusión de su física atómica[109], es decir de la aplicación atenta de los principios generales de su filosofía de la naturaleza; por otro lado por su contenido de tipo formal y plástico se muestra como una especie de reelaboración del panteón olímpico del clasicismo (los dioses griegos se alimentan de ambrosía y viven en el Olimpo, los dioses epicúreos se *alimentan* de átomos nuevos y viven en los *intermundia*, sin preocupaciones). En todo caso, si bien la teología de Epicuro expresa este hilo de continuidad con las representaciones tradicionales de la religión clásica, una «filosofía refinada de los dioses del Olimpo», no por ello deja de contener elementos diluyentes para la antigua representación teológica de la divinidad (concentrados en su rechazo a la metafísica del sentido), que van a constituir el nudo polémico y más escandaloso de su propuesta: la indiferencia de la divinidad respecto del hombre y del cosmos.

[109] Cfr. García Gual, C. *Op. cit*, p. 182.

§ 4.4 El valor pedagógico-existencial de la teología epicúrea[110]

A PARTIR de la orientación ética fundamental de las filosofías helenísticas resulta exacto decir que el punto probatorio de los filósofos consiste en dar respuesta efectiva a aquellos problemas vitales y primeros del ser-humano: el sentido de la vida, el significado de la muerte, etc. En este contexto, las propuestas teológicas elaboradas por ellos mismos van adquirir un valor insoslayable y decisivo, pues permitirán *a priori* que las propias elaboraciones filosóficas logren teóricamente su consistencia y contenido fundamental. Recordemos: sus cosmologías rematan generalmente en una teología (Presocráticos, Platón, Aristóteles, estoicos).

Pero si queremos verdaderamente comprender el significado de aquellos antiguos sistemas filosóficos, es necesario también que consideremos a la reflexión teológica como aquel código hermenéutico principal que nos otorgará la clave última de la orientación teórico-filosófica y de la filiación ético-vital de cada uno de estas filosofías. En efecto, dentro de estos sistemas filosóficos no debemos ver simplemente el nivel de la elaboración teológica como la expresión del producto teórico final y más abstracto alcanzado por sus sistemas de pensamiento, sino ante todo como aquel espacio vivo de la reflexión filosófica que nos devela manifiestamente las intenciones ético-morales de los propios filósofos, aspiraciones que como

[110] Los fragmentos sobre este tema que pueden consultarse son: *Us.* 23, *Us.* 37, *Us.* 38, *Us.* 39, *Us.* 88, *Us.* 196, *Us.* 356, *Us.* 360, *Us.* 361, *Us.* 362, *Us.* 363, *Us.* 365, *Us.* 366, *Us.* 367, *Us.* 368, *Us.* 369, *Us.* 370, *Us.* 371, *Us.* 372, *Us.* 373, *Us.* 374, *Us.* 375, *Us.* 376, *Us.* 377, *Us.* 378, *Us.* 379, *Us.* 380, *Us.* 381, *Us.* 382, *Us.* 383. Asimismo, los estudios sobre el particular son *Ap. C*: 785, 799, 812, 829.

vimos en anteriormente[111] no siempre se hallan explícitas en sus discursos pero que a cada instante determinan el horizonte último de sus elaboraciones ontológicas, gnoseológicas, lógicas, otorgando de este modo sentido y valor a sus propios esfuerzos teóricos.

Ahora bien, este es el ámbito epistemológico general que permite comprender con exactitud la propuesta teológica de Epicuro: es una propuesta que responde a sus propias aspiraciones éticas y fundamentales. El horizonte de la *eudaimonía* epicúrea, expresado concretamente en la forma de imperturbabilidad, tranquilidad anímica, reposo, alegría, etc., va encontrar como su base material a la corporalidad viviente del ser humano, expresión material primera del sujeto y condición ineluctable para su soberanía y autodeterminación.

Pero la teología de Epicuro ha tenido antes que enfrentarse con la propia tradición griega de pensamiento teológico, iniciado con los naturalistas y finalmente perfeccionado por Aristóteles, hasta ese entonces el máximo exponente de las teologías griegas. En efecto, aunque la dependencia teórica de Epicuro con la tradición teológica anterior (en especial con el motor-inmóvil aristotélico) sea decisiva para la elaboración de su propuesta teológica *eudaimónico-materialista*, curiosamente ésta surgirá en lo fundamental en conflicto y ruptura directa con la propia onto-teología clásica; es decir, en el fondo prescindiendo para su elaboración de toda metafísica del *sentido* y por tanto de cualquier matriz religiosa. Su punto de partida: una elección intransigente por la carne que lo llevará a sostener nuevos principios de explicación de la realidad

[111] Capítulo II: 2.2 *Origen y principios de su filosofía*.

cósmica y humana. En el origen de la teología de Epicuro se hallan entonces tanto aquella confrontación teórica con la tradición como esta decisión vital.

Ahora bien, con el análisis teognósico y físico teológico de la propuesta epicúrea, vistos anteriormente, se ha podido constatar que todo el problema *teórico* de la teología en Epicuro reside en cierto modo en el paso de la existencia a la esencia de los dioses, en el reconocimiento inteligente de su esencia y en la reflexión cuidadosa sobre las condiciones para su distorsión. Pero esto no nos dice aún nada sobre la condición del hombre, ni como el sabio logra conquistar la eudaimonía. Por ello debemos girar el análisis hacia otro campo, en el cual la propuesta teológica de Epicuro va a mostrarse decisivamente como reflexión fundamental sobre el hombre. Y este campo de análisis es el de las propias implicancias éticas, es decir el campo *práctico*.

La teología epicúrea va a revelarse entonces como una antropología. Aquella ya ha mostrado ser consecuencia lógica de su física y gnoseología materialistas, pero ahora tiene que develar lo que realmente encierra su fenomenología de los dioses descrita ya en los niveles teognósico y físico teológico: el ser humano. La propia materialización de las aspiraciones éticas de Epicuro en la figura del sabio que ha conquistado la eudaimonía y cuya la realización humana es la comunidad de amigos-filósofos del Jardín, obedecerá entonces al ideal de la divinidad epicúrea.

En esto no comportará más relevancia la discusión sobre la existencia real (ideal o material) de los dioses epicúreos o sobre su conocimiento verdadero, pues como

dice Kojève[112] «admitiendo incluso que este no existe, que sólo es un "mito" […] el hombre proyecta en Dios lo que descubre –más o menos inconscientemente– en sí mismo». O para decirlo en palabras de Feuerbach[113]: «el secreto de la teología es la antropología». Para el caso de Epicuro podremos comprender su modelo de sabio «estudiando [precisamente] a "su" Dios [y con ello] estaremos en libertad de aplicar al hombre lo que hayamos descubierto en Dios». Asimismo, esto permitirá situar también el ideal epicúreo del *isoteísmo* ético, de la conducta conforme o igual a la divinidad.

4.4.1. La ética desde los dioses

La singularidad de la ética de los dioses en Epicuro radica en el aspecto de su negatividad intrínseca a sus formulaciones iniciales, pero que vista en sus consecuencias extrínsecas se alza como un imponente modelo de conducta ejemplarista. Estamos en el nivel de una *ética teológica*.

Los dioses de Epicuro mantienen una absoluta indiferencia frente a los acontecimientos del mundo. No intervienen ni en la gestación del universo (origen) ni en sus cambios (fenómenos celestes) ni decaimiento (fin), tampoco tienen injerencia alguna en la vida de los mortales (destino humano).

Lucrecio se sirve del argumento de la negatividad del mundo (su imperfección y decaimiento) como razón suficiente para demostrar que el mundo no es creación divina y que los dioses no se ocupan de nada. Si el mundo

112 Kojève, Alexandre. *Op. cit*., p. 34.

113 *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Labor, Barcelona 1976, p. 3.

hubiese sido creado por la divinidad sería mejor de lo que es actualmente, pero este mundo lleno de maldades y desperfectos es incongruente con los obras de la divinidad[114].

Tampoco la vida humana es asunto de preocupación de los dioses ya que su estado de bienaventuranza impide cualquier movimiento anímico ya sea de agradecimiento o enfado. Al ser felices e inmortales se sustraen a la turbación de los menesteres y ocupaciones de la mortalidad; es más, su indiferencia es condición de su perfección: sólo conquistan su inmortalidad material a condición de ocuparse únicamente de sí mismos y de sus asuntos.

Por otro lado, son positivamente la plena realización del ideal epicúreo de supresión de todo dolor, pues una vez suprimida toda causa de sufrimiento deviene en el espíritu una paz inimaginable e infinita para el alma. Los dioses son la consumación de ese placer supremo que es la eliminación de todo dolor y la prescindencia de cualquier otro placer, lo que en realidad se traduce en la superación del propio deseo y en el goce de la propia existencia.

Los propios dioses al ser un producto más en la conformación de los cuerpos atómicos encuentran su lugar apropiado en la ordenación del universo. Epicuro no les asigna ninguna facultad o poder de intervención sobre los acontecimientos del mundo, es más parece no concebir estas cualidades ya que al fin y al cabo ¿de qué les servirían? Todo poder sobrenatural es un instrumento que sirve para alcanzar ciertos fines, tal como la religiosidad tradicional los concibe (Zeus utiliza su poder para aplacar las enfer-

[114] Lucr. *De re. nat*. II, 179-181 y 1090-1094; V, 123-131, 143-145 y 194-199.

medades de su pueblo o para derrotar al enemigo); sin embargo, una vez conseguida la finalidad última de existencia, o sea la felicidad plena, ningún poder se compara con la adquisición de este bien supremo.

Esta ética de los dioses bien puede ser considerada de egoísta. No obstante, ella es comprensible a la luz de la idea epicúrea de la vida. En una época de inestabilidad política, asechanza mutua con el enemigo, pesimismo en el futuro, en suma, de inseguridad frente a los avatares del destino, no puede esperarse nada del mundo que no sea la indigencia y la desgracia. Epicuro comprende bien que la actitud del sabio debe ser no esperar nada de nada ni de nadie sino sólo de sí mismo, por tanto, toda preocupación por uno mismo deberá estar dirigida a la consecución de la tranquilidad del alma. Los dioses, en cambio, tienen ya satisfecha esta primera condición de felicidad.

Aunque chocante y curiosa, es sugestiva la concepción ejemplarista de sus dioses: de inicio ellos son absolutamente indiferentes frente a los acontecimientos del mundo, indiferencia que ya la antigüedad calificaba de insensible ya que estos no intervienen ni en la gestación del universo ni en su decaimiento, así como tampoco en la vida de los mortales. Recordemos: son dioses *ociosos* y *desinteresados*[115]. Cuatro son los argumentos que refiere

[115] En este punto vale la pena desechar cualquier interpretación *deísta* de la teología de Epicuro, por las siguientes razones: 1) el término «deísta» surge en el contexto de la Ilustración y del racionalismo europeo, entre los siglos XVII y XVIII (Reino Unido, Francia, Alemania y EE.UU.), y en concreto en la filosofía de Kant, donde al parecer el término es formulado por vez primera en la filosofía (Cfr. *Crítica de la razón pura*, Libro Segundo de la Dialéctica trascendental. Sección Tercera, Capítulo VII: Crítica de toda teología fundada en principios especulativos de la razón); 2) El marco teórico del deísmo se inscribe en la tradición judeo-cristiana, que es también el contexto general de los problemas de la Ilustración. Ahora bien,

Lucrecio (en *De re. nat.* V, 165-167) que refutan todo creacionismo o intervencionismo de los dioses en el mundo[116]:

1. El desinterés fundamental de los dioses respecto de nosotros, puesto que ellos no obtienen nada.
2. El desinterés de quienes no han nacido todavía o no son nada todavía; no hay nada malo en no haber existido.
3. La imposibilidad canónica de la creación, que requiere de un modelo previo al acto de crear, pero de la nada precedente no surge ningún modelo y por tanto ningún acto creador.
4. El desorden y la existencia del mal en el mundo.

Según Epicuro este terrible e inusual conjunto de afirmaciones sobre la divinidad (no olvidemos el fuerte impacto que debió causar en la sensibilidad de la gente griega tan acostumbrada a vivir en el trato directo con sus dioses) se desprende de las objeciones que inevitablemente se plantea la razón a la hora de considerar la común idea

el tema central del deísmo consiste en que aunque tengamos conocimiento de Dios por vía racional, éste no interviene en el mundo (ni en las leyes del universo, ni en el destino humano). Más allá de su concepción monoteísta de la divinidad, aquellas ideas lo hacen próximo a Epicuro, quien sostiene igualmente el conocimiento racional de lo divino y niega la providencia divina. Sin embargo, la diferencia fundamental reside en lo siguiente: mientras el deísmo afirma el creacionismo ("mundo y hombre creación de Dios"), Epicuro rechaza toda idea de creación y más aún si es por obra de la divinidad, además Epicuro es politeísta. En todo caso, el origen del mundo y del hombre descansan para él en una génesis atómica propia e independiente y por ello los dioses son ajenos a esta *mecánica*, están excluidos *a priori*. En consecuencia, la diferencia entre Epicuro y el deísmo no es sólo de forma, sino de fondo: no se halla simplemente en la disyuntiva monoteísmo/politeísmo, sino ante todo en la oposición fundamental creacionismo/anti-creacionismo.

116 La interpretación pertenece a R. Amerio («L'Epicureismo e gli dei», *Filosofía*, IV, 1853, pp. 97-137) *apud* Salem, Jean. *Op. cit.*, p. 184.

de un dios benevolente. Es lógico pensar –dirá él– que si existe un dios omnipotente, bondadoso y creador, éste mismo, por naturaleza, excluye ser él mismo malo o que su obra sea mala. Pero en los hechos reales vemos que el hombre es atormentado por múltiples daños y desgracias, y de estos sufrimientos constatamos la existencia efectiva del mal en el mundo. En consecuencia para la condición humana el mal es un *factum* constitutivo y el único que en consecuencia puede eliminarlo es dios. Sin embargo, ante la persistencia diaria del mal, Epicuro se pregunta[117]:

> «Quodsi haec ratio vera est, dissolvitur etiam argumentum illud Epicuro: "Deus, inquit, aut vult tollere mala, et non potest; aut potest et non vult; aut neque vult, neque potest, aut et vult et potest. Si vult, et non potest, imbecillis est, quod in Deum non cadit: si potest et non vult, invidus, quod aeque alienum a Deo: si neque vult neque potest, et invidus et imbecillis esr, ideo nec Deus: si vult et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sunt mala? aut vur illa non tollit?»
> [«O bien Dios quiere suprimir el mal y no lo puede; o lo puede y no lo quiere; o ni lo quiere ni lo puede; o quiere y puede. Si lo quiere y no lo puede es impotente, lo cual no conviene con Dios; si lo puede y no lo quiere es envidioso, lo cual menos puede convenir con un dios; si no lo quiere ni puede es a la vez envidioso e impotente, luego no es Dios; si lo desea y puede, lo que sólo conviene con un dios, entonces ¿de dónde proviene el mal?, o ¿por qué no lo suprime Dios?»]

Pero la existencia del mal para Epicuro no es excusa para precipitarse y establecer tan rápidamente una explicación

[117] Se trata de un argumento de Epicuro que nos ha transmitido el cristiano Lactancio. Cfr. Lact. *De Ira Dei*, 13, 19 (= *Us*. 374).

moral-sustancial que sitúe equivocadamente el origen del mal en el universo y mucho menos en dios o los dioses. Esto sería cometer injusticia con el principio material de la carnalidad humana, pues apelar a una visión puramente intelectualista de las cosas no nos garantiza que la realidad en efecto sea así.

De ahí que tanto la pregunta por el «origen» del mal como la de si «puede o no» ser eliminado por Dios son en el fondo preguntas mal planteadas. El mal no es algo que tenga que ver con los dioses o con la dinámica del universo. En un mundo constituido bajo múltiples combinaciones de átomos en el vacío (la ontología atómica epicúrea) no hay lugar para una explicación moral-sustancial del mal (o del bien). Es difícil creer que exista el «Mal» metafísico que (determinado *eidéticamente*) ponga zancadillas a quien se le cruce por el camino. Es imposible –dice él– que pueda existir algo parecido a la Idea platónica del *Mal*. Y lo mismo va para la representación de la muerte, acontecimiento que no tiene nada que ver con nosotros.

Por tanto, el camino más sensato es atender primero al testimonio primario de los sentidos, ellos son los que orientan los argumentos y moderan las trivialidades del pensamiento. Lo que constatamos palmariamente no es la manifestación mundana del Mal por obra de la epifanía de un Demiurgo divino, sino la sensación concreta del dolor, el dolor hasta los tuétanos en un enfermo, el hambre, la sed, el cansancio, los gritos de dolor de una parturienta o los de un torturado por una especie de «CIA» macedónica, las heridas de guerra, los asesinatos políticos en los reinos helenísticos; pero también experimentamos los dolores del alma, como la muerte de un amigo, los miedos, las preocupaciones por el porvenir, los absurdos temores de

ultratumba, las mentiras y desengaños, la desconfianza, la codicia, los deseos insatisfechos, las traiciones…

Para Epicuro, el mal no se instala por eso en el orden del universo macro-cósmico sino en el micro-cósmico, al interior del universo subjetivo de las personas que en gran medida son causantes de sus propios fantasmas, sufrimientos y desgracias. El mal no es una entidad ontológica con existencia reífica sino el resultado de la acción producida por alguien o algo contra alguien y que se verifica por las sensaciones de dolor: un desastre natural, un terremoto, es tan pérfido como la envidia humana, porque ambos destruyen la vida del animal humano (ζῷον ἄνθρωπος). Pero distingamos los tipos de mal: los naturales y los humanos. Los primeros serán lógicamente aceptados por el sabio por ser inevitables (el azar y la muerte) pero los segundos serán condenados por originarse en la voluntad del hombre. Es el juicio que condena las maldades humanas, el juicio del hombre contra el propio hombre, contra la acción de un individuo mortal, abandonado en un universo fortuito de átomos en incesante movimiento[118], carente de proyecto o teleología y de artífice divino, pero no por ello sin esperanza para la felicidad.

Frente a un barato moralismo victimario Epicuro reclama no tanto por la responsabilidad ante el prójimo, o la del revolucionario o filósofo comprometido con la política, sino por aquella primera responsabilidad congénita para consigo mismo, y después para con los otros. El inicio de

[118] La física de Epicuro no tiene concesiones ni siquiera con el destino del universo, porque como él mismo sostiene en la *Carta a Heródoto* el mundo será destruido, sea por desgaste atómico, colisiones con masas de mayor volumen, transformaciones en el interior de la composición de los mundos, u otras causas, en un tiempo relativamente predecible.

la responsabilidad no comienza con el otro, sino con uno mismo; por ello para la filosofía ¡qué más revolucionario puede existir en el mundo que la revolución interior subjetiva!

Pero volvamos a los dioses. Si la divinidad interviniera a favor o en contra del llamado «destino humano» demostraría con ello no sólo su inconsistencia (principio de autosuficiencia y de quietud) sino también se descubriría su impostura hacia los mortales. Según Epicuro (*M. C.* I) es auto-contradictorio que los dioses sean bondadosos o malvados, pues:

> «Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει· ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.»
> [«El ser dichoso e inmortal ni tiene preocupaciones él mismo ni las causa a otro, de modo que no está sujeto ni a enfado ni a agradecimiento. Pues tales sentimientos residen todos en un ser débil o enfermo.»]

Si la idea básica de lo divino supone la omnipotencia, es por tanto necesario que la divinidad sea autosuficiente, que se baste a si y por si misma, que la carencia, necesidad o dependencia de algo le sea extraño, pues algo semejante significa corrupción. Los dioses, por tanto, no pueden amar ni odiar a los hombres «porque amar u odiar a» significa «necesitar de», «girar hacia», «atender a», en definitiva, «corromperse», y todo esto es incongruente con la noción elemental de lo divino. Por eso Epicuro no dice simplemente que dios o la divinidad (s.c. los dioses) es «inmortal», ἀθάνατος (adjetivo derivado de θάνατος, mortal, +α privativa), sino «incorruptible»,

que no cambia, ni muere, ni se corrompe física o moralmente, «ἄφθαρτος» (derivado de φθαρτός, corruptible y perecedero, +α privativa). En sentido estricto, tampoco nos dice que un dios corrupto es «débil» sino que está «enfermo»: ἐν ἀσθενεῖ.

En consecuencia, los dioses son ajenos a toda teleología: el mundo no tiene ningún sentido más que el que le confiere el hombre; tampoco dan lugar a ninguna teodicea y toda idea de providencia les parece vulgar, es decir, corrupta; finalmente no tienen ninguna deuda ni compromiso con el ser humano y por ello no les interesa que éste sea mortal, carnal y finito.

Ahora bien, a partir de las propias consecuencias de esta ética negativa emerge la dimensión propositiva, es decir ejemplar de la divinidad. Además del estado *permanente* de los dioses que es la εὐδαιμονία (felicidad), estos se caracterizan por cuatro aspectos tornados positivos: *autarquía, ataraxia, aponía* y *alegría*.

La *autarquía* divina proyecta al resto del cosmos la independencia y plenitud; la *ataraxia* la estabilidad e imperturbabilidad respecto de uno mismo, la impavidez frente a los acontecimientos futuros; la *aponía* la ausencia de dolor y sufrimiento; y la *alegría* el gozo de la salud presente y renovada todo el tiempo. Los dioses tienen entonces un carácter liberador y normativo, pues con su propio modo de vivir exhortan al hombre a alcanzar la *apoteosis* (hombres casi dioses) mediante el ejemplo y la imitación.

Finalmente, con su antropomorfismo politeísta los dioses tienen para el mundo humano la *gracia* de humanizar el cosmos, al expandir su alegría y sociabilidad, modelos

ejemplares y necesarios para la ética del sabio. Recogiendo las palabras del epicúreo Veleyo, personaje del tratado ciceroniano *Sobre la naturaleza de los dioses* (CIC. *De nat. deo*. I, XIX, 51), la vida de los dioses es:

> «qua nihil beatius, nihil omnibus bonis affluentius cogitari potest. Nihil enim agit, nullis occupationibus est inplicatus, nulla opera molitur, sua sapientia et virtute gaudet, habet exploratum fore se semper cum in maximis tum in aeternis voluptatibus.»
> [«la más bienaventurada que se pueda concebir y la más plenamente dotada de todos los bienes. La divinidad, en efecto, no hace nada, no se halla vinculada a ninguna ocupación, no está pensando en ningún trabajo; se deleita en su propia sabiduría y virtud y sabe con absoluta certeza que siempre disfrutará de goces perfectos a la vez que eternos.»]

4.4.2. Piedad e *isoteísmo* en la vida del sabio

Aunque Epicuro jamás estuvo interesado en fundar una religión de masas ni predicar nuevas *creencias*, hay sin embargo en su pensamiento claras referencias que sugieren la existencia de un programa «espiritual» con una fuerte carga de «religiosidad», pensado tanto para el hombre ilustrado como para el ignorante, pero en el marco de su ideal del *sabio* y de la *interioridad* en las que incluso la religión popular juega una curiosa función, una cierta utilidad[119].

El tema habría sido tratado en detalle por Epicuro en sus tratados perdidos Περὶ ὁσιότητος (*Sobre la santidad*)

[119] Cfr. *Ap. C*: 727, 752, 753, 759, 773, 777, 783, 786, 833, 842, 864, 881, 882.

y Περὶ εὐσεβείας (*Sobre la piedad*) tal como nos menciona Diógenes Laercio en *X*, 27-28. Afortunadamente han sobrevivido parcialmente algunos documentos de sus seguidores que también tratan el tema, como Filodemo de Gádara[120] cuyos fragmentos conservados de su tratado de idéntico nombre Περὶ εὐσεβείας, describen la conducta apropiada para el sabio en cuanto a las manifestaciones religiosas (culto, plegaria, oración)[121].

Por otro lado, encontramos en las propias fuentes varios testimonios relativos al comportamiento *religioso* de Epicuro y su actitud frente a las creencias populares y filosóficas. Diógenes Laercio (D. L. *X*, 10) por ejemplo nos informa acerca de la religiosidad interna de Epicuro: «τῆς μὲν γὰρ πρὸς θεοὺς ὁσιότητος καὶ πρὸς πατρίδα φιλίας ἄλεκτος ἡ διάθεσις·» [=(cuya) piedad hacia los dioses y amor a la patria estaban encima de toda expresión].

Asimismo, sabemos (D. L. *X*, 120a) que el propio Epicuro prescribía que el sabio «μᾶλλον τε εὐφρανθήσεσθαι τῶν

[120] Natural de Gádara, fue un epicúreo que vivió bajo el amparo de la rica familia de los Pisones, tuvo una biblioteca personal en la ciudad de Herculano que fue carbonizada por la erupción del volcán Vesuvio, llegó a ser maestro de Virgilio, y escribió varios tratados sobre filosofía, retórica y poesía. Con el parcial desciframiento del Papiro de Herculano se ha recuperado mucha información sobre este escritor, sus obras personales y las de su biblioteca. Mario Capasso, director del Centro de Estudios Papirológicos de la Universidad de Lecce (Italia), trabaja desde hace 30 años en el desciframiento de los rollos conservados; Knut Kleve, profesor de la Universidad de Oslo (Noruega) ha prometido editar el ilegible libro de Filodemo sobre teología; por su parte, Richard Janko de la Universidad de California (EE.UU.) dirige el monumental Philodemus Project, cuya misión es recuperar, editar y traducir los papiros carbonizados. V. http://www.humnet.ucla.edu/humnet/classics/Philodemus/philhome.htm

[121] Los fragmentos que tratan este tema son: *Us.* 27, *Us.* 30, *Us.* 56, *Us.* 99, *Us.* 100, *Us.* 104, *Us.* 117, *Us.* 136, *Us.* 139, *Us.* 157, *Us.* 169, *Us.* 178, *Us.* 190, *Us.* 218, *Us.* 336, *Us.* 384, *Us.* 385, *Us.* 386, *Us.* 387, *Us.* 388, *Us.* 389, *Us.* 390, *Us.* 391, *Us.* 392, *Us.* 393, *Us.* 394, *Us.* 395.

ἄλλων ἐν ταῖς θεωρίαις» [=en las fiestas religiosas se regocijará más que todos], fiestas como las *Antesterias* en las que al parecer él participaba, pero también en los cultos mistéricos, pues como dice Timócrates (D. L *X*, 6-7): «ἑαυτόν τε διηγεῖται μόγις ἐκφυγεῖν ἰσχῦσαι τὰς νυκτερινὰς ἐκείνας φιλοσοφίας καὶ τὴν μυστικὴν ἐκείνην συνδιαγωγήν» [=el propio (Epicuro) apenas pudo escapar de aquella filosofía nocturna y su género de vida mística].

Rendir cultos tradicionales, participar de fiestas religiosas. ¿Qué quiere decir esto?, ¿significa que Epicuro *traiciona* su filosofía materialista, anti-providencial y anti-teleológico? En absoluto. Se trata más bien de un hilo de continuidad dentro de su propio pensamiento: todo depende de tener siempre *en mente* los principios éticos generales y de haberlos meditado pacientemente. ¿Y, entonces, por qué y para qué rendir culto, orar, manifestar actos de piedad? ¿No sería más sencillo echar por la borda toda práctica religiosa?

La respuesta de Epicuro es sutilmente sencilla. Pese a que los dioses no intervienen en la dinámica del cosmos, son indiferentes al destino humano, y viven ante todo en el mejor de los mundos posibles, la piedad no obstante contribuye en el logro de la tranquilidad del alma porque permite seguir el ejemplo de vida feliz de la divinidad. La piedad, la religiosidad, el culto, etc., cumplen extrañamente una función en la ascética del sabio: matizan la felicidad. En efecto, como señala M. Jufresa[122]: «a la plenitud de la *eudaimonía* contribuye también la piedad… [Epicuro] demuestra una vez más su profunda psicología». Pero ¿qué quiere decir esto: piedad=felicidad?

[122] V. Jufresa, Montserrat. *Op. cit.*, p. lxvii.

Veamos en las propias fuentes en qué consiste la conducta piadosa (εὐσεβεία). Según el testimonio de Filodemo Gádara en su tratado *Sobre la piedad* (=Frag. 134 *Arrigh.*):

> «Ἐπίκουρος φανή[σεται] καὶ τετηρηκὼς [ἅπαν] τα καὶ τοῖς φί[λοις τ]ηρεῖν παρεγ[γυηκ]ὼς οὐ μόνον[διὰ τ]οὺς νόμους, ἀλλὰ διὰ φυσεικὰς [αἰτίας]· προσεύχεσθαι γὰρ ἐν τῷ Περὶ […] οἰκεῖον εἶναι [σοφί]αι φησίν, οὐχ ὡς [ἀχθο]μένων τῶν [θεῶν] εἰ μὴ ποιή[σομεν,] ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τῶν [ὑπερβ]αλλουσῶν [δυνά]μει καὶ σπου[δαιότ] ητι φύσεων»
> [«Será claro que Epicuro ha observado todas las reglas del culto y ha recomendado observarlas también a sus discípulos, no sólo por obediencia a las leyes humanas sino también por razones físicas. En una obra (…) señala que el hacer plegaria está en conformidad a la sabiduría, no porque los dioses se enojarán si no lo hacemos, sino por la idea que tenemos de su naturaleza superior, potente y apropiada.»]

Estas *razones físicas* y *conformidad con la sabiduría* nos sugieren ya el carácter del *culto epicúreo*: se trata de un culto racional pero sin relación de reciprocidad. Es decir, es un culto desinteresado y ofrecido honorariamente por puro placer contemplativo[123]. Los dioses indiferentes no obtienen nada de las manifestaciones de religiosidad del sabio, pero éste mediante la contemplación de su naturaleza gana un modelo necesario de vida excelso, un

[123] Podemos ahora comprender el reproche de Cicerón: «la piedad al igual que el resto de las demás virtudes, no puede existir en una simple apariencia física y simulada; y junto con la piedad tienen que desaparecer de igual manera la veneración y la religión […] Epicuro se burla de nosotros… pues ¿cómo puede existir la santidad, si los dioses no hacen ningún caso de los asuntos del hombre?». *De nat. deo*. I, II, 3 y XLIV, 123.

paradigma de existencia, un modo de aproximarse a la perfección divina y *participar* imitativamente al menos un poco de su felicidad, una felicidad cuyo placer consiste simplemente en el disfrute de la propia existencia[124].

¿Y en qué consiste este necesario paradigma de la indiferencia? Curiosamente en que –de acuerdo al testimonio de Filodemo en *Sobre la piedad* 106, 15 y ss– los dioses «al conservarse (salvarse) a sí mismos devienen al mismo tiempo conservadores (salvadores) de los demás». Es decir, que aquello que el sabio obtiene del culto desinteresado a los dioses es un patrón concreto de auto-conservación de la propia vida. ¿Qué obtienen en los hechos? Por ejemplo, aprender que la intensidad del placer no depende de su duración cuantitativa sino en su contenido cualitativa, y que por tanto es posible de ser experimentada por el hombre en el disfrute de la simple existencia, con una calidad de vida ajustada a un régimen austero y mesurado de administración de los deseos y de satisfacción de las necesidades básicas. O simplemente reafirmar con sus actos piadosos las ideas correctas sobre la divinidad, que son referentes para la identidad apropiada del sabio, y «aprovechar la ocasión [para] permitir que su organismo se nutra con esas imágenes de los dioses»[125]. Todo esto hace posible que el hombre reproduzca la felicidad e inmortalidad de la divinidad y pueda *acercarse* un poco a ella.

Por otro lado, el hombre piadoso que mantiene siempre en su interior la esencia pura de la divinidad (incorruptibilidad, felicidad e inteligencia) y cuida

[124] «¿De qué se goza en semejante situación? De nada exterior a uno mismo y de su propia existencia; mientras este estado dure, se basta uno mismo a sí mismo como Dios.» Rousseau, J-J. *Las reflexiones de un paseante solitario, apud* P. Hadot: *¿Qué es la filosofía antigua?* FCE, España-México, 1998, p. 132.

[125] Mendez Lloret, María I. *Op. cit.*, p. 51.

de su ecuación apropiada *prolepsis verdadera=alimento sano=conservación=vida* se educa para el disfrute de la propia vida, mientras que el impío que deforma y corrompe esta esencia, con la equivocada ecuación *suposiciones falsas=veneno=destrucción=muerte*, se condena de antemano al sufrimiento, al miedo por la supuesta cólera divina, al castigo de los dioses, el terror de ultra tumba, es decir a la misma muerte. De ahí la afirmación de Epicuro (*Ept. Men.* 124) según la cual se acusa a los dioses de «castigar a los malos con terribles daños y premiar a los buenos con grandes beneficios», que puede ser simplemente interpretada de este modo: lo que uno dice sobre los dioses revela lo que uno piensa sobre ellos[126]. Dependiendo el tipo de concepción que tengamos sobre los dioses se seguirá una determinada *creencia* a arraigarse poderosamente en nuestro *animus* (o espíritu), sede de la inteligencia y de las emociones que está en nuestro pecho. Si nuestra concepción ha deformado la esencia natural y pura de la divinidad, sea por costumbre o por falta de reflexión u otra causa, esta se transformará en una falsa representación que va a afectarnos negativamente como una terrible enfermedad. Los dioses únicamente inciden en nuestra vida (daños o beneficios) a través de las ideas correctas o incorrectas que nosotros mismos tenemos sobre ellos. Dicho de otro modo: los únicos autores de nuestras desgracias o venturas somos nosotros mismos. En este sentido, cada cual recibe (por sí mismo y no por los dioses) aquello que interiormente alberga en su mente y su corazón: *verdad=salvación=vida* o al contrario

[126] Obbink, Dirk. «Le livre I du *De natura deorum* de Cicéron et le *De pietate* de Philomède» en *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*. (Textes édités par Clara Auvray-Assayas et Daniel Delattre), Ed. Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, Paris, 2001. p. 225.

falsedad=condena=muerte. Lucrecio nos dice todo esto[127] de otra manera en *De re. nat*. VI, 68-79:

> «quae nisi respuis ex animo longeque remittis / dis indigna putare alienaque pacis eorum, / delibata deum per te tibi numina sancta / saepe oberunt; non quo violari summa deum vis / possit, ut ex ira poenas petere inbibat acris, / sed quia tute tibi placida cum pace quietos / constitues magnos irarum volvere fluctus, / nec delubra deum placido cum pectore adibis, / nec de corpore quae sancto simulacra feruntur / in mentes hominum divinae nuntia formae, / suscipere haec animi tranquilla pace valebis. / inde videre licet qualis iam vita sequatur.»
>
> [«Si no escupes de tales errores fuera de tu ánimo y rechazas lejos de ti la idea de atribuir a los dioses acciones indignas de ellos y contrarias a la paz que gozan, el sagrado poder de los dioses, maltratado por ti, se opondrá muchas veces en tu camino; no porque sea frágil la suprema potencia divina, ni anhele aplacar su ira con crueles castigos, sino porque, mientras descansan en serena paz, creerás que la cólera levanta en su pecho terribles olas, no podrás acercarte a sus templos con el corazón sosegado y estos simulacros emanados de su santo cuerpo que se introducen en la mente de los hombres, llenos de divina belleza, no podrás ya acogerlos con el alma en paz y tranquila. Ya puedes imaginar la vida que te espera.»][128]

---

127 Sobre el tema de la piedad en Lucrecio existe al parecer un trabajo específico perteneciente a K. Summers: «Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety», *Cahiers de Philologie*, 90, 1997, p. 309-311.

128 La traducción pertenece de E. Valentí Fiol *apud* Mendez Lloret, María I. *Op. cit*., p. 51, Hemos realizado ligeras modificaciones.

Dioses que no intervienen en el mundo pero a los que se les rinde culto. ¿Por qué? La filosofía antigua es un asunto de ascesis, de conducción espiritual personalizada e introspección continua, es decir de meditación: de manera concreta, los epicúreos ofrecerán oraciones sinceras de alabanza a los dioses pero simplemente por su perfección («su naturaleza superior, potente y apropiada»), asistirán a sus fiestas (como las *Antesterias* o *Congias*), recomendarán cumplir con los deberes de la religión y podrán incluso participar de otros cultos como los mistéricos (Eleusis), pero siempre de modo desinteresado y teniendo siempre presente en su interior su propia doctrina ético-teológica de tipo eudaimónico-materialista, para la cual los dioses son siempre dioses-modelos de excelencia y perfección (incorruptibilidad, felicidad e inteligencia), pero también de convivencia alegre con *el otro* y *lo otro* (los dioses conversan y ríen, aunque nunca no sufren). Sorpresivamente los epicúreos aparecerán públicamente ante sus conciudadanos como una secta de amigos dedicados a la vida filosófica y a la práctica piadosa, que cumplen con los deberes cívico-religiosos (algo que Cicerón y Plutarco no van a aceptar, calificando más bien esta conducta de oportunismo e hipocresía.), y no así como una κακοδαιμονισταί o «club de ateos» que –como dice Ateneo XII 551d[129]– se reúnen una vez al mes, con ocasión del novilunio, para «reírse de los dioses y de la moral tradicional».

Bajo el esquema del culto desinteresado, la ética teológica epicúrea constituye toda una estética griega de la existencia y su práctica de la piedad una refinada religiosidad *sui generis*. Esta no se halla moralizada, ni sancionada, sino

[129] Asimismo Aristof. *Nubes* 333 y *Aves* 1372, y Plat. *Gorgias* 501e. Cfr. GIANNANTONI, G. *Op. cit*., p. 51.

solamente reelaborada en un plano pedagógico: es pura imitación activa de la conducta perfecta de la divinidad, cuyo propósito es sencillamente alcanzar un estado de ánimo imperturbable identificado de eudaimónico. Para Epicuro el impío entonces será simplemente el hombre confundido respecto de la naturaleza y el valor de la divinidad (el supersticioso, el astrólogo, el adivino, el platonista).

La piedad resulta entonces una elevación imitativa hacia «lo otro mejor». Pero es también un retorno hacia uno mismo. ¿Qué quiere decir esto último?

En un interesante artículo sobre la presencia de Epicuro en la reflexión del filósofo M. Foucault, Alain Gigandet[130] ha planteado de modo muy sugestivo el marco teórico que permitiría comprender el por qué de la *piedad epicúrea*. Según su opinión, todo depende de considerar el problema de la condición humana, expuesto en un fragmento correspondiente al epicúreo Metrodoro (Frag. 53 *Körte= S.V.* 31), el discípulo y amigo personal de Epicuro:

> «Πρὸς μὲν τἆλλα δυνατὸν ἀσφάλειαν πορίσασθαι, χάριν δὲ θανάτου πάντες ἄνθρωποι πόλιν ἀτείχιστον οἰκοῦμεν.»
> [«Frente a los demás es posible procurarse felicidad, pero en lo tocante a la muerte todos los seres humanos habitamos una ciudad indefensa»]

La solución de Epicuro –según Gigandet– consiste en que en medio de la desgracia y la vulnerabilidad de la vida (temores, miedos, quimeras, etc.) el sabio *conquiste un sitio*,

[130] Gigandet, Alain. «Presencia de Epicuro» en *Foucault y la filosofía antigua*, Fréderic Gros y Carlos Lévy (dir.), Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, pp. 115-126.

una ciudad interior fortificada, que le conceda a la postre la salud del alma y la seguridad (ασφάλεια), pero siguiendo siempre el ejemplo de los dioses (conquistadores de la inmortalidad) y meditando sobre su naturaleza excelsa; es decir, asimilando este contenido ético fundamental «de tal forma que – como dice P. Rabbow[131]– ingrese en los procesos orgánicos e inconscientes del espíritu, que penetre en los rincones más profundos y más escondidos de nuestra alma, y entonces no sea más un objeto sobre el cual se reflexiona sino una parte integrante de nosotros mismos». En este sentido, todas las dimensiones de la vida devienen espacios de lucha que deben lidiarse en su propio terreno (p. ej. el placer en el nivel de los deseos) y lograr vencer (conquistar un *éthos* positivo). La propia felicidad entonces resulta ser también una conquista.

En relación a los dioses y la religiosidad ligada a ellos, este retorno hacia nuestro interior (mediante introspección) permite orientarnos no sólo sobre el modo de posicionarnos ante la existencia de estos seres supremos y modélicos y cómo enfrentar este hecho, sino también sobre el valor e importancia pedagógica de rendirles culto (que en realidad es el culto al maestro): «la veneración del sabio es un gran bien para quien lo venera» (*S.V.* 32). Además el justo reconocimiento de la divinidad nos abre el camino para disfrutar del máximo placer humano: tomar conciencia de lo maravilloso que hay en la existencia[132].

---

131 *Seelenführung, Methodik der Exerzitien der Antike* [Conducción de almas, metódica de los ejercicios espirituales en la antigüedad]. München, Kösel-Verlag, 1954, p. 23-24, 325-326 *apud* Salem, Jean. *Op. cit*., p. 16.

132 Hadot, P. *Op. cit*., p. 141.

Ahora bien, la transformación que se opera en el sabio, una vez que ha comprendido piadosamente el carácter ejemplar de los dioses, será como dice Lucrecio (*De re. nat*. V, 1198-1203) la conquista de un *espíritu imperturbable*:

> «nec pietas ullast velatum saepe videri / vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras / nec procumbere humi prostratum et pandere palmas / ante deum delubra nec aras sanguine multo / spargere quadrupedum nec votis nectere vota, / sed mage pacata posse omnia mente tueri.»
> [«La piedad no consiste en que lo vean a uno muchas veces inclinarse frente a una piedra con la cabeza velada, ni visitar los templos con frecuencia, ni andar en humildes postraciones, ni levantar las manos a los dioses, ni inundar sus aras con sangre de animales, ni acumular votos o oraciones. Consiste en contemplarlo todo con **espíritu imperturbable**.»]

A partir de esto, Epicuro representa para sus discípulos, tanto en su doctrina como en su persona, un paradigma de existencia. El sabio epicúreo no es un modelo ideal inalcanzable como para los estoicos, sino que encuentra su concreción material y real en la figura ejemplar e individual de su maestro, a quien se le rinde institucionalmente culto en la escuela del Jardín, el 20 de cada mes recordando el aniversario de su natalicio, y a quien se le festeja como a un dios, incluso después de su muerte. Es una especie de apoteosis que también sorpresivamente entra en sintonía con su tiempo: también los reyes se hacen deificar (Filipo, Alejandro, Demetrio Poliocerte, Ptolomeo I Soter). Podemos comprender ahora las palabras de Lucrecio (*De re. nat.* V, 5) sobre el fundador del Jardín: «Deus ille fuit» [Epicuro fue un dios].

El poder formativo en la autoridad del maestro que ha alcanzado la sabiduría, se expresa en la conocida exhortación de la escuela que nos transmite Séneca (*Epist. ad Luc.*, XXV, 5): «Haz todo como si Epicuro te mirara», y que permite comprender también la obediencia casi ciega de los epicúreos griegos (luego romanos) a las máximas del maestro: «obedeceremos a Epicuro cuya forma de vida elegimos»[133]. Asimismo, resulta comprensible el conocido fetichismo de los epicúreos en torno a la figura de Epicuro y su culto honorífico (cuadros, anillos, espejos con su semblante y nombre).

Epicuro hereda de la tradición helénica de pensamiento el dogma fundamental de que el hombre participa del elemento divino, puede conocerlo, y en consecuencia imitarlo. El impulso de seguir el ejemplo de los dioses y parecerse cada vez más a ellos, es muy antiguo entre los griegos, pues en su esquema religioso los dioses son básicamente hombres superiores y naturales. Aristóteles expresa su formulación filosófica precisa: «debemos inmortalizarnos en la medida de lo posible y hacer todo lo que podamos por vivir según el elemento más elevado en nosotros, pues aunque sea pequeño en tamaño, es mucho mayor que ninguna otra cosa en poder y valor»[134]. Recordemos que para Epicuro los dioses son fuertes, sanos, alegres, seres que han superado a la condición humana.

La incidencia de esta divinidad ociosa e indiferente de Epicuro en la vida concreta del hombre, no será entonces otra cosa que un modelo de inspiración existencial, realizable y efectivo. Esta es la utopía epicúrea: ser como dios.

---

133 Filod. *Sobre la franqueza*, ed. A. Oliveri, Leipzig, 1914, p. 22 *apud* Hadot, P. *Op. cit*., p. 140.

134 Barnes, Jonathan. *Aristóteles*. Cátedra, Madrid, 1992, pp. 12-13.

De ahí la necesidad de imitar ejemplarmente a la divinidad. Y con ello el sabio epicúreo alcanza su «asimilación» con lo divino, pero no a través de un conocimiento de tipo teorético (alcanzar el intelecto universal) o religioso (consubstanciación mística y extática) sino simplemente por su valor como modelo pedagógico de vida, de paradigma existencial: ser «iguales a los dioses», es decir lograr el denominado *isoteísmo*. En adelante el sabio podrá ser «amigo» de los dioses, consumar la teofilia, identificarse idealmente con ellos que «acostumbrados a sus propias virtudes acogen siempre a quienes son como ellos y califican como extraño todo lo que no es de su clase» (*Ept. Men.* 124). Es la promesa de la escuela para el iniciado: alcanzar la divinidad, pero no en la inmortalidad sino en el modo de vida eudaimónico. De ahí también la invitación a la felicidad inscrita en la entrada del Jardín, testificada por Séneca (*Epist. ad Luc.*, XXI, 10): «Hospes hic bene manebis, hic summum bonum voluptas est» [=Extraño, aquí estarás bien, aquí se encuentra el máximo bien, el placer]. En fin, estamos entonces en condiciones de comprender también el corolario de la carta de Epicuro a Meneceo (*Ept. Men.* 135):

> «Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τούτοις συγγενῆ μελέτα πρὸς σεαυτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς πρός <τε> τὸν ὅμοιον σεαυτῷ, καὶ οὐδέποτε οὔθ' ὕπαρ οὔτ' ὄναρ διαταραχθήσῃ, ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῴῳ ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.»
>
> [«Estos consejos y los afines a ellos medítalos en tu interior día y noche, contigo mismo y con alguien semejante a ti, y jamás ni despierto ni en sueños sufrirás perturbación sino **que vivirás como un dios entre los hombres**. Pues en nada se parece a un animal mortal el hombre que vive entre bienes inmortales.»]

En suma, una vez que con la reflexión físico-teológica, teognósica y ético-teológica se ha ganado la verdadera noción de los dioses (los principios), el modo cómo son conocidos por la mente (la teognosis), su estructura corpórea (la fisiología), su lugar en el universo y su relación con el hombre (ética teológica), empieza recién la práctica de la auténtica piedad y del culto a los dioses.

4.4.3. Crítica a las religiones helenísticas

En contraste con la imperturbabilidad del sabio epicúreo, la característica central que domina toda la atmósfera social-religiosa a fines de la época clásica e inicios del Helenismo alejandrino, es diametralmente distinta. Es un mundo trastornado no sólo por las tensiones político-militares, sino también por los irreversibles cambios religiosos: la gente vive por todas partes el asecho diario de aquella temida diosa llamada Τύχη (*Fortuna* para los romanos). Las preocupaciones de la época afectan en lo más íntimo a la psicología del individuo: los caprichos inescrutables de la Τύχη, que unas veces se muestra benefactora otras funesta, acarrean serios conflictos, malestares, incertidumbre e inestabilidad emocional en la vida personal. En su desesperación y sufrimiento, el sujeto helenista busca a toda costa la ἀσφάλεια (seguridad y certidumbre), creyéndola encontrar en los misterios, el misticismo y la adivinación, tenidas como alternativas de evasión a la desgracia. De ahí el acento de las religiones en el más allá, en la salvación individual y colectiva. En *De re. nat*. V, 1218-1225 Lucrecio traza un cuadro preciso sobre el temor y el miedo religioso, que permite entender esta atmósfera del helenismo:

> «Praeterea cui non animus formidine divum /
> contrahitur, cui non correpunt membra pavore,

> / fulminis horribili cum plaga torrida tellus / contremit et magnum percurrunt murmura caelum? / Non populi gentesque tremunt, regesque superbi / corripiunt divum percussi membra timore, / ne quod ob admissum foede dictumve superbe / poenarum grave sit solvendi tempus adauctum?»
> [«Y, ¿a quién no se le encoge el corazón del miedo de los dioses? ¿A quién no se le paralizan de pavor los miembros cuando la tierra abrasada se estremece con el terrible golpe del rayo, y los retumbes espantosos recorren todo el cielo? ¿No tiemblan acaso pueblos y naciones? ¿No caen abatidos los soberbios reyes ante el temor de que haya llegado el día de rendir cuentas a los dioses de sus acciones criminales y tiránicos mandatos?»]

Aquí comienza entonces según Epicuro la otra tarea del sabio: la crítica a la falsedad, encarnada en las diferentes religiones y supersticiones. El sabio no sólo debe enseñar con el ejemplo de su conducta personal aquella fortaleza interior de su alma hecha «piedad», sino también desengañar a sus semejantes de las ilusiones y sufrimientos innecesarios que generan las *falsas* religiones. Pero no debe confundirse el carácter de esta tarea: no se trata de una crítica ideológico-militante a la religión *per se*, sino ante todo de una labor médica, cuya misión es curar al hombre del temor y del miedo. No olvidemos que según Epicuro «κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος ὑφ' οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται. ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων ἐκβαλλούσης, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβαλλει πάθος»[135] [=«vano es el discurso de aquel filósofo que no cura ninguna afección del ser humano. Pues así como no sirve

[135] Porf, *A Marcella*, 31 (Frag. 221 en Usener). V. Vara, José. *Op. cit.*, p. 117.

para nada la medicina si no elimina las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no nos libera de los dolores del alma»].

Ahora bien, ¿cuáles son los flancos de su crítica?, ¿qué representan estas religiones, cómo se originan y qué efectos producen según Epicuro?, ¿cuál el contenido de esta crítica?

Como Lucrecio, Epicuro constata que la crudeza del temor a los dioses constituye un fenómeno común a todos los hombres, pero que en el fondo encubre otra cosa: la confusión (moral, espiritual y psicológica). Esta confusión aparece en primera instancia como distorsión teognósica del ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη» (*asentimiento universal de lo divino*) o *consensus omnium deorum*. El temor a los dioses dice Epicuro (*Ept. Men.* 123) surge de las ideas erradas de lo divino «οἵους δ' αὐτοὺς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσίν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἵους νομίζουσιν» [=«no son como los cree la mayoría de la gente ya que no los mantiene tal como inicialmente los intuye y percibe»]. Se trata de ideas difundidas entre las religiones helenísticas que no mantienen los ἐπινοήματα o conceptos puros (notas esenciales) inherentes a la noción básica pero fundamental de la divinidad: imperturbabilidad, felicidad e inteligencia.

Una vez que estas ideas erradas son popularizadas por la religión y se implantan entre la gente, surge entonces el temor a los dioses. La angustia y preocupación religiosa hace que los hombres (ricos o plebeyos, libres o esclavos) que han olvidado los principios fundamentales e inequívocos de la divinidad (impresos en su alma pero que no los reconocen), alberguen en adelante ideas

vulgares y erradas en su interior, como lo testimonia *Ept. Men.* 123:

> «οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις. ἔνθεν αἱ μέγισται βλάβαι† αἴτιαι τοῖς κακοῖς ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφέλειαι.»
> [«Pues no son prenociones sino falsas suposiciones las opiniones de la mayoría en torno a la naturaleza de los dioses. De ahí que se acuse a los dioses de castigar a los malos con terribles daños y premiar a los buenos con grandes beneficios.»]

Pero de todo esto el motivo fundamental y decisivo por el que Epicuro va a criticar a las religiones helenísticas consiste en un prejuicio compartido y no-cuestionado por la élite intelectual y por el pueblo: la idea de que «Dios gobierna el mundo y es providente». ¿Qué implica esto?

Para Epicuro implica que el cosmos y el hombre responden a un plan, a un programa de vida diseñado por una voluntad inteligente y rectora del destino. Significa asumir que la vida tiene *un* sentido pre-establecido por la religión, y que lo que a uno le compete es simplemente resignarse a aceptar el lugar que la divinidad le tiene reservado. Es imposible rebelarse, pues o dios castiga o la providencia se encarga de castigarnos: domina el temor.

Lo primero entonces es eliminar ese temor a los dioses, puesto que en el ámbito de la existencia personal, asediada por avatares y desastres supuestamente inevitables, esto se traduce del siguiente modo: si sufrir tiene sentido, entonces la salvación religiosa es necesaria. Y este es el programa común a todas las religiones helenísticas, incluida la filosófica, pero es algo que Epicuro no puede

aceptar. Ahora bien, según su teoría teognósica los errores de concepción sobre la esencia de los dioses se originan al menos por cuatro causas: 1) simples prejuicios que oscurecen e impiden ver la realidad de los dioses (los ingenuos), b) distorsión física: los átomos de los dioses se deforman en su trayecto hacia llegar a la visión intelectual humana (causa natural), c) voluntad deliberada: negarse a reconocer la esencia pura de la divinidad (los ateos y supersticiosos), y d) distracción o desatención de la mente en la aprehensión de la naturaleza divina, lo cual deviene en falsas suposiciones (los intelectualistas).

Estas causas, cada una a su manera o combinadas entre sí de diversas formas, van a dar nacimiento a los tipos de religión que Epicuro critica. Según las fuentes, los flancos de esta crítica son tres: la religión popular, la religión de los filósofos, y la superstición religiosa en sus distintas variantes. En todas estas la crítica operará sobre el ámbito de sus creencias y prácticas específicas (adivinación y profecía; paideia y predicción astrológica; terror, superchería y magia). Veamos esto con detalle.

¿Qué es la religión popular? Es el conjunto de creencias y prácticas promovidas y controladas por el Estado. La religión popular es un asunto de transacción mercantil (intercambio de favores), un *negotium humanorum et deorum* que se halla mediada por el Estado. En este contexto la religión aparece como cohesión y represión, es decir **castigo** y de **temor**. Mucho antes que Epicuro y Lucrecio, el tirano Critias expresa ya esta idea aunque con crudeza: «se crearon las leyes con castigo […] y un hombre astuto y prudente inventó para bien de los mortales el temor a los dioses. Tenía que haber un terror para el malo aunque la acción, la palabra y el pensamiento fueran secretos. Así

pues introdujo aquél hombre la religión, diciendo que existe un dios»[136].

Refuerzan el carácter perverso de esta religión, ciertas prácticas promovidas por el Estado que se enlazan a ésta, tal como la adivinación (el oráculo de Delfos) y el culto a Esculapio en Epidauro, que promete la curación por sueños y visiones de la divinidad («incubatio»). Sobre esto, el mejor y más completo documento que se conserva de la antigüedad es el *De divinatione* de Cicerón[137], importantísima fuente para conocer la variedad de artes adivinatorias. Según la tipología ofrecida por Cicerón las clases de adivinación serían dos: la natural y la artificial. La primera abarcaría la aurispina, los augurios, la astrología y las suertes, mientras que la segunda comprendería los sueños y el delirio profético. En todo caso, la idea común a todas estas prácticas es que los dioses revelan cosas al hombre por medio de signos que deben ser interpretados por el alma de un sacerdote (o sea por el Estado), y que gracias a su origen divino puede preverse el futuro (principalmente de la política).

Aquí la crítica de Epicuro parte en identificar el error fundamental que subyace a la adivinación, debido a la confusión y distorsión de las *prolepsis* divinas: la idea de que los dioses son providentes, están ocupados en el funcionamiento del mundo y en la vida humana, y se comunican con algunos hombres a través revelaciones o epifanías. Todo lo cual resulta un jugoso negocio para el sacerdocio, como denunciaban mucho antes ya los propios griegos de las poleis clásicas. Respecto a los sueños

136 Sext. Emp. *Adv. Math*. IX, 54.

137 Pimentel Alvarez, Julio. *Cicerón, De la Adivinación,* introducción traducción y nots. UNAM, México, 1ra. ed., 1988.

proféticos, Epicuro (en *S.V.* 24) va a criticarlos diciendo que estos «no poseen naturaleza divina ni poder adivinatorio, sino que se producen debido a un influjo de simulacros».

Ahora bien, ¿qué representa la religión popular? Esta religión que ya no pertenece más a la Polis sino que es de propiedad de los monarcas helenísticos, expresa y produce algo que curiosamente, casi un siglo más tarde, expondrá con claridad y crudeza el historiador romano Polibio (*Historias* VI, 56, 2)[138], al momento de señalar el rasgo central de la religión popular en Roma. Polibio dice:

> «A mí me parece que la auténtica superioridad del Estado romano hace referencia a la concepción de los dioses [...] dado que la multitud es inconstante y desenfrenada en sus ilícitos deseos, fácil a la ira, violenta e impetuosa, no queda más remedio que tenerla sujeta con misteriosos terrores».

Estos misteriosos terrores de la religión popular es la política: en adelante *in strictus senso* habrá que llamarla «religión estatal/popular». Esta va a recibir su interpretación y una crítica particular por parte de Lucrecio, en base a su diagnóstico sobre la ambición de poder. Según él (en *De re. nat.*, V, 45-48) la avidez por el poder que conduce a la instrumentalización de la religión (Polibio), esconde en realidad un miedo que mora entre los poderosos: el miedo a la muerte. Esto les hace cometer las más absurdas, sacrílegas y perversas acciones incluso contra ellos mismos y su descendencia, como el caso de Agamenón que sacrifica a su propia hija Ifigenia. La síntesis que de algún modo condensa la opinión epicúrea sobre esta religión en particular, y en adelante sobre todas las

138 En: Román Alcalá, Ramón. *Op. cit.*

religiones (religio=superstitio)[139], está expresada en *De re. nat.*, I, 101: «*Tantum religio potuit suadere malorum*» [=«a tanta maldad conduce el fanatismo religioso»].

El otro gran bloque religioso que va a ocupar la reflexión de Epicuro es la de los filósofos, representada por la religión astral de Platón-Aristóteles y por la de los estoicos. Esta religión se originaría en el deseo de explicar la realidad a partir del espectáculo que ofrecen los fenómenos naturales y que impresionan al hombre, y que se traducen en la ilusión del filósofo en querer encontrar en ellos una razón subyacente o sentido profundo que rija el cosmos y la vida humana. En estas religiones altamente elaboradas, los dioses también intervienen en el mundo. Y aquí precisamente empieza el conflicto con esta religión y se despliega otra vez la crítica epicúrea. ¿En qué consiste esta crítica?

Desde una concepción relativamente más próxima a nuestro tiempo, quizás podamos comprender la crítica de Epicuro hacia la propia filosofía. En él se halla implícita una poderosa idea, expresada entre nosotros hace unos pocos siglos atrás por el filósofo alemán Feuerbach[140], según la cual «la filosofía no es más que religión convertida en pensamiento y desarrollada discursivamente y que, por tanto, debe condenarse tanto como aquélla, ya que no representa sino otra forma, otro modo de existencia de la alienación del hombre». En efecto, para Epicuro al igual que con la religión popular (sus creencias y prácticas religiosas) tampoco puede haber consideración alguna hacia la propia filosofía o hacia las propuestas intelectualistas,

139 Cfr. García Gual, C. *Op. cit*, p.173.

140 Marx, K. *Manuscritos de economía y filosofía*, en F. Canals, Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea, Herder, Barcelona 1990, p. 22.

en la medida en que también esconden prejuicios nocivos e ideas erradas sobre lo divino, y que en los hechos impiden el logro real de la eudaimonía.

En efecto, para Epicuro la religión intelectualista y astral[141] no sólo se halla alejada de la auténtica noción de lo divino, pues mezcla diferentes εἴδωλα (las imágenes de dios y de los cuerpos celestes), sino que constituye la más *nefasta* de las deformaciones de lo divino. Según sus representantes filósofos, los astros serían dioses que se mueven según un movimiento voluntario y en función a una regularidad inmutable que determina absolutamente todo: la divinidad aparece entonces como inflexible e implacable. La crítica epicúrea va dirigida contra las teologías de Platón y Aristóteles, expuestas en *Las Leyes* X, 886d y en *De Caelo* II, 1, 284 a 2.

Pero ¿cuál la razón de estas teologías? Según Festugière[142] los filósofos habrían postulado a los astros como entidades divinas impulsados por dos razones: «lograr un objeto divino que satisficiera a la vez a las exigencias del pensamiento científico y las necesidades del alma», y porque «los dioses del vulgo chocaban con la moral y no tenían relación alguna con el orden del cosmos». ¿Qué piensa Epicuro al respecto? Le parecen peores que las nociones deformadas del vulgo, puesto que los supuestos dioses astrales y demiúrgicos, que expresan sentido en el universo (orden, regularidad, constancia) y que rigen el cosmos, están atados a la ciega Necesidad física (ya esbozada por Demócrito), es decir a una ley

[141] Respecto a los trabajos que analizan la crítica a las religiones filosófica (astral) y popular, v. *Ap. C*: 728, 739, 740, 742, 771,774, 779, 780, 781, 784, 801, 808, 809, 813, 826, 828, 830, 835, 846, 849, 853, 862, 867, 869, 875 y 876.

[142] Cfr. Festugière, A.-J. *Op. cit.*, p. 40.

de la naturaleza inquebrantable y fatal. En efecto, de acuerdo con estas teorías (p. ej. de Platón[143] en *Timeo*, 42a 3) todas las almas estarían vinculadas a un astro fijo –como Εἰρήνη (Paz), Αἰδώς (Pudor), Ὁμόνοια (Concordia), Χρόνος (Tiempo)[144]– establecido a su vez por la Necesidad, y cuyo rol sería dictaminar la suerte futura de la vida de los hombres en base a su comportamiento moral. Eso para Epicuro constituye el Infierno mismo (Tártaro), pues tales *reencarnaciones* harían de la vida una sucesión insoportable y maldita[145] y de lo que se trata es de salvaguardar siempre la libertad y autodeterminación del ser humano.

Por otro lado, para Epicuro la existencia no puede estar predeterminada, pero tampoco ser un castigo como sostiene el poeta Teognis en *Ept. Men.* 126: «φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀίδαο περῆσαι» [=una vez nacido, traspasar cuanto antes las puertas del Hades]. Al igual que la religión de los poderosos, la concepción de los dioses cósmicos encubre en realidad la incapacidad de superar el desastre, la desgracia y el caos, es decir, el miedo a la muerte. De ahí la obsesión platónica por prepararse para morir. La respuesta de Epicuro (*Ept. Men.* 126) a esto último es clara: «Ὁ δὲ παραγγέλλων τὸν μὲν νέον καλῶς ζῆν, τὸν δὲ γέροντα καλῶς καταστρέφειν, εὐήθης ἐστὶν οὐ μόνον διὰ τὸ τῆς ζωῆς ἀσπαστόν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ τὴν αὐτὴν εἶναι μελέτην τοῦ καλῶς ζῆν καὶ τοῦ καλῶς ἀποθνῄσκειν» [=El que recomienda al joven vivir bien y al viejo morir bien es estúpido no sólo por lo agradable

143 Por su parte, en el Capítulo 2 de su libro Farrington ha mostrado la lucha de Epicuro contra el platonismo. V. FARRINGTON, Benjamin. *La rebelión de Epicuro*. Laia, Barcelona, 2ª ed., 1974.

144 Giannantoni, *op. cit.*, 54.

145 Farrington, B. *Op.cit.*, p. 42.

que es la vida, sino también porque el cuidado para vivir bien es el mismo para morir bien].

El rechazo de Epicuro a la religión intelectualista es rotundo. Esto se halla expresado por él mismo en la hipotética disyuntiva de elegir entre la religión popular y la de los filósofos. En *Ept. Men.* 134 Epicuro nos dice:

> «ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην»
> [«Pues entonces sería preferible seguir el mito sobre los dioses que ser esclavo del Destino, Fatalidad o Hado de los físicos. El primero esboza al menos una esperanza de suplicar perdón a los dioses mediante el culto, en cambio el otro presenta una necesidad inexorable.»]

¿Qué propone Epicuro frente a esto? La respuesta epicúrea a la religión astral de los filósofos va a ser su fisiología o ciencia de la naturaleza, cuyo fin no es teorético sino práctico (la serenidad), y de modo específico su meteorología: la *Carta a Pítocles* y la *Carta a Heródoto* cumplen este propósito. En el universo atómicamente caótico de Epicuro no reina una inteligencia ordenadora como el *Nous* anaxagóero, ni tampoco proyecto teleológico universal y providente como la *Pronoia* estoica: la esencia de la divinidad es incompatible con toda demiurgia, es decir con ocuparse por lo ajeno (*Ept. Hdt.* 81). En este mismo pasaje de su física atómica, y también mediante el método de explicación múltiple a los fenómenos meteorológicos (expuesto en la *Ept. Phyt.* 85-87) que se opone a la explicación única y al mito, Epicuro despacha la teología astral y con ella la dimensión religiosa de la

astronomía matemática (secularización) tenida como medio de asimilación a lo divino (así como la *paideia* y el *biós teoretikós)* diciendo: «no hemos de creer que los astros, que no son sino masas compactas de fuego, posean la felicidad y se encarguen según su arbitrio de estos movimientos». El cosmos entonces se desdiviniza y no posee más los dos estratos que la había conferido la filosofía anterior: *cosmos visible* (teología cósmica) y *universo inteligible* (Bien platónico, Ousía aristotélica)[146]. Por su parte, la crítica a la teología estoica se inscribe también en esta misma dirección[147]: desechada toda intervención de la divinidad sobre el cosmos, la teodicea, la providencia, la fatalidad y la mántica o arte adivinatorio de los estoicos pierde valor y sentido[148].

En todo caso, la *superación* del temor a los dioses o de la predestinación divina se halla en un ejercicio racional-espiritual: tener siempre en mente el carácter ejemplar de los dioses, esencialmente felices e inmortales. Es decir retener la naturaleza incorruptible de la divinidad y sus implicaciones éticas en la conducta apropiada a la divinidad que es su indiferencia con el mundo y el hombre. Por otro lado, en lo que conviene al hombre, resulta clave que éste retenga en su mente estas dos asociaciones fundamentales, ético-teológicas: *falsas nociones de los dioses (*ὑπολήψεις ψευδεῖς*) = dolor/temor* opuestas

146 Mendez Lloret, María I. *Op. cit*., p. 35.

147 Sobre este tema en particular existe el trabajo de A. Henrichs: «Die Kritik der Stoichen Theologie im *PHerc*. 1428», *Cronache Ercolanensi*, 4, 1974.

148 Según Giannantoni, *op. cit*., la crítica de Epicuro a la teología estoica, en sus distintos aspectos, se hallaría documentada del siguiente modo: **Contra la Providencia:** *De re. nat.* II, 167-183, 1090-1104, Frag 178 *Arrigh*., Frag. 182 *Arrigh*., Frag. 364-366 *Us*., Frag. 181 *Arrigh*., Frag. 367-383 *Us*., Frag. 180 *Arrigh.* **Contra el Timeo y la Pronoia estoica:** *De nat. deo.* I, 20, 54-55. Contra la mantica: *De nat. deo.* I, 20, 55 y Frag. 395 *Us.* **Contra la teodicea estoica:** *De re. nat.* V, 146-234, Frag. 179 *Arrigh*. y *De nat. deo.* I, 20, 53-56.

a *prenociones correctas de lo divino (*προλήψεις*) = placer/ tranquilidad*. Es un ejercicio espiritual de la memoria que permite «conservar» las ideas apropiadas y saludables de la divinidad.

Ahora bien, un último fenómeno que permea muy fuertemente la atmósfera religiosa del helenismo y que será también el tercer flanco de la crítica en Epicuro, es la superstición. ¿En qué consiste esta?

Las fuentes principales que disponemos para conocer la superstición en la antigüedad griega son el capítulo XVI Δεισιδαιμονίας (*El supersticioso*) de la obra «Caracteres» de Teofrasto[149] y el «Περὶ Δεισιδαιμονίας» (*Sobre la Superstición*) de Plutarco[150]. Según estos tratados[151] la superstición aparece como un excesivo terror a la divinidad, una creencia apasionada, una imaginación que llena al alma de terror y una fuerza poderosa que hace de la vida de aquel que se encuentra alterado por ella, una vil bajeza (δειλία). Al *superstitiosus* le preocupa obsesivamente la contaminación y los signos de la mala suerte, además los dioses le aparecen como malos, vengativos, llenos de odio y de envidia.

La superstición, o *insitus horror*, es una enfermedad pasional que surge por diversas causas. Según señala Aristófanes (en *Acarnienses* 171), por eventos meteorológicos: eclipses, terremotos, truenos y hasta una gota de lluvia.

---

149 Rusten, Jeffrey. *Theophrastus Characters*. Harvard University Press, Cambridge Mass. - Londres, 1993; Loeb classical library: 225. [Versión electrónica]

150 Dübner, F. *De Superstitio* en Plutarchi Scripta moralia, t. II. (Bilingüe), Firmin Didot, Paris, 1856, [Versión electrónica].

151 Asimismo, Menandro, el poeta cómico y amigo de Epicuro habría escrito una comedia con el mismo título, pero del que sólo quedan escasos fragmentos. V Giannantoni, *op. cit.*, p. 57.

Asimismo por las guerras, hambrunas y enfermedades como la *Peste de Atenas*, acaecida en 429 a.C. durante la Guerra del Peloponeso y que fue aprovechada hábilmente por adivinos como Lamón o Diopites[152]. Pero también dirá Lucrecio (De re. nat. V, 1194-1196) que surge de las mismas religiones científicas o filosóficas, como la teología astral o la Pronoia estoica que justifica el arte de la adivinación.

Para comprender qué representa y qué efectos produce la superstición en la conducta del hombre, observemos un ejemplo comparativo con el cuadro que nos transmite J. Burckhardt sobre la superstición de tipo imperial, experimentada en tiempos del emperador romano Severo:

> «Como la corona imperial se había convertido en el premio gordo de una lotería, vemos a padres de todas las clases observar cuidadosamente la vida cotidiana de sus hijos mejor dotados, para ver si no anunciaba algún signo de su futuro señorío; se toma nota cuando el muchacho pronuncia versos extraños, cuando se traen a la casa tortugas o aguiluchos o, simplemente, un huevo purpurino de paloma, cuando se encuentran en ella amigables serpientes, crecen laureles, etc.; y si una criatura viene al mundo con una corona marcada en la cabeza, o se utiliza para cubrir al recién nacido un trozo de tela purpúrea, es que ya está decidido su porvenir imperial. Semejantes preocupaciones acompañan a algunos emperadores durante todo el reinado y orientan sus acciones en una forma de la que apenas podemos darnos cuenta».[153]

---

152 Giannantoni, G. *Op. cit*., p. 53.

153 Burckhardt, Jacob. *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*. FCE, México, 1945, pp. 10-11.

Por otro lado, en un contexto no tan imperial y más extendido, vemos que cómo la superstición se encuentra diseminada en inscripciones religiosas, dedicatorias votivas, leyes sagradas que se respetan, oráculos que se visitan, himnos, listas de curaciones milagrosas o *sanationes*, catálogos de sacerdotes que ofrecen servicios, amuletos especiales, maldiciones o *arai* contra los enemigos, laminillas de defixión o *tabellae defixionum*, laminillas órficas para la espiritualización en el más allá, filtros de amor, etc.

Sin embargo, la vida misma de Epicuro nos remite indirectamente sobre una práctica religiosa muy importante en conjunto de la superstición helenística: la magia. Diógenes Laercio transmite la noticia de que siendo Epicuro todavía niño, acompañaba a su madre en los trabajos de libaciones y purificaciones que realizaba en las casas: «καὶ γὰρ σὺν τῇ μητρὶ περιόντα αὐτὸν ἐς τὰ οἰκίδια καθαρμοὺς ἀναγινώσκειν» [pues también rondaba con su madre por las casuchas populares recitando fórmulas purificatorias][154]. Aunque este doxógrafo niega el contenido real de esta información en Epicuro –sosteniendo de que este testimonio sería una de las tantas difamaciones maliciosas que hicieron contra Epicuro, quizás por autoría de los estoicos Posidonio, Diotimo, Nicolás, Soción y Dionisio de Halicarnaso– la noticia acerca del vínculo de Epicuro en prácticas lustratorias nos delata que ya en tiempos previos a su iniciación filosófica (o sea durante la consolidación del imperialismo macedónico) la magia estaba fuertemente asentada en casi todos los sectores de la Grecia helenística, o por lo menos en la sociedad ateniense.

[154] Cfr. Gassendi, Pierre. *Vie et mœurs d'Épicure*, édition bilingue et traduction, introduction, annotations par Sylvie Taussig, Les Belles Lettres, Paris, 2006, I, p. 185.

La magia es una práctica religiosa que tiene como patrona a Hécate, diosa doméstica asociada frecuentemente con Ártemis, a través de la cual precisamente se ejerce la purificación, especialmente en ritos mortuorios. ¿Pero cómo era históricamente en la antigüedad?

Un documento particularmente ilustrativo y revelador sobre los extremos grotescos de la superstición, en su expresión con la magia, nos lo proporciona el Libro VI de la obra *Farsalia*[155] de Lucano, compuesta hacia fines todavía del helenismo (en este caso romano), en el que se describe a la quizás más terrible de las brujas necrománticas y antropófagas de la antigüedad occidental: la maga Ericto. Según Lucano, la región de la Tesalia, morada de la maga, está maldita junto a su gente, pues:

> «los impíos encantamientos de esta siniestra casta atraen hacia sí los oídos de los celícolas, sordos a tantos pueblos, a tantas gentes. Sólo esta famosa voz se adentra por las profundidades del éter y hace llegar hasta la divinidad palabras que vencen su resistencia, sin que jamás logren sustraerla a ellas ni el cuidado del eje ni el de las revoluciones del cielo […] Por obra del encantamiento de los tesalidas se ha infiltrado en corazones insensibles un amor no inducido por los hados, y austeros ancianos se han abrasado en llamas ilícitas».

Según esto la magia tendría el poder de doblegar la voluntad de dioses y hombres. Ericto es la que conoce mejor esta terrible industria, pues «ni dirige ruegos a los celestes, ni llama en su auxilio a la divinidad entonando súplicas, ni conoce las fibras propiciatorias». Además

[155] Luque Moreno, J. *Lucano Farsalia*. Gredos, Madrid, 2001, pp. 210-228.

Ericto está por encima de los dioses, ya que «se goza en colocar sobre los altares llamas funerarias y los granos de incienso que ha robado a los fuegos de la pira. Cualquier abominación se la conceden los celestes ya a los primeros acentos de su plegaria, pues tienen miedo de escuchar un segundo conjuro».

Por otro lado Ericto es cruel, ya que «acostumbra a romper con sus dientes el lazo y los nudos mortales, a desgarrar los cadáveres que cuelgan de la horca, a raspar las cruces, a arrancar las vísceras batidas por las lluvias y las médulas recocidas por su exposición al sol. Suele robar el clavo que atraviesa las manos de los crucificados». Pero también es antropófaga: «si un nervio resiste a sus mordiscos, se queda colgada de él. Además, siempre que algún cadáver yace en la tierra desnuda, allí está antes que las fieras y las aves […] Ella arranca del cadáver del adolescente el primer vello de sus mejillas, ella corta con su mano izquierda las guedejas del efebo moribundo».

En este mundo inefable de la necromancia y la antropofagia, la práctica de la magia va abrir una infinidad de mitos y creencias perversas, cuyo resultado en los hechos consistirá en hacer de la vida en la tierra un verdadero infierno: el Tártaro.

Sin lugar a dudas Epicuro debió conocer muy bien esta pluralidad de manifestaciones religiosas, y es probable que haya participado incluso en los Misterios de Eleuis, como sugiere el testimonio, aunque no muy confiable de Timócrates (D. L *X*, 6-7), según el cual «el propio [Epicuro] apenas pudo escapar de aquella filosofía nocturna y su género de vida mística».

Pero ¿cuál es el contenido de la crítica epicúrea a la superstición, la magia y las prácticas religiosas groseras? Epicuro va señalar que al igual que la religión astral y estatal/popular, todas aquellas están atravesadas por el miedo, y que en el caso de la superstición llegan hasta el límite del terror metafísico. En estos contextos los dioses son tiranos y crueles, gobiernan el mundo a su antojo y se hacen temer: son dioses del temor supremo. El hombre por tanto resulta esclavo no solamente de las falsas ideas, sino ante todo de la estupidez y la locura. Por eso las imprecaciones hacia la divinidad no serán, como dice Lucrecio, actos de piedad sino sacrilegios[156].

Aquí la función médica del sabio es evidente: debe mostrar que los dioses son simplemente modelos a ser imitados en su felicidad alcanzada, perfección y excelencia, sociabilidad e indiferencia. En este punto Farrington[157] señala más bien que la verdadera novedad de Epicuro en lo concerniente a la religión consistiría «en el hecho que él fue el primero en organizar un movimiento para liberar a la humanidad entera de la superstición».

Ahora bien, ¿qué representa en su conjunto para el epicureísmo la religión helenística, y con ello la religión misma? El veredicto de Lucrecio es claro: religión es opresión[158]. En *De re. nat*., I, 82-83 y 151 -145 sostiene que la religión «ha sido muchas veces ocasión de acciones

156 Román Alcalá, Ramón. *Lucrecio: razón filosófica contra superstición religiosa*. Córdoba: UNED Centro Asociado Córdoba, HUM 364, Historia de la Filosofía UCO, 2002, p. 31 [Versión electrónica].

157 Giannantoni, G. *Op. cit*., p. 38.

158 *De re. nat*., I, 62-65: «Mientras las vida humana yacía en tierra, mísera en apariencia, **oprimida** bajo el peso de la religión que asomaba el rostro en las regiones del cielo **atemorizando**, desde arriba, a los mortales con su aspecto horrible…» (las negrillas son mías).

criminales y despiadadas […] de tal manera inhibe a todos los mortales, que dicen suceder por potestad divina todas aquellas cosas del cielo y de la tierra cuyas causas no pueden explicarse». Por ello, frente a las patrañas alimentadas por la religión intelectualista, astral y uránica que, al otorgar status de divinidad a los planetas, sometía cruelmente el destino humano a las regularidades y movimientos celestes, devaluando así este mundo terrestre como irracional, incognoscible y fuente de todo sufrimiento[159] y haciendo de la vida terrenal una *cárcel* para la existencia humana, el comportamiento del sabio epicúreo[160] al respecto es como prescribe Epicuro en la *Ept. Men.*134:

> «τὴν δὲ τύχην οὔτε θεὸν ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν ὑπολαμβάνων—οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῷ πράττεται—οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν—<οὐκ> οἴεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι, ἀρχὰς.»
> [«A la fortuna ni la considera una divinidad como cree la mayoría (pues la divinidad no obra en desorden), ni tampoco una causalidad incierta (pues no cree que de ella se dé a los hombres bien o mal alguno para la vida feliz, ni que por ella sean suministrados los principios de grandes bienes y males.»]

---

159 «Su concepción de la realidad (s.c. de los griegos) estaba marcada por una aguda dicotomía entre cielo y tierra. En el cielo –con sus movimientos periódicos– todo puede ser predicho, mientras que la región sublunar está dominada por incertidumbres –de las que la más notable es el destino humano», cfr. Sambursky, S. *El mundo físico de los griegos*. Alianza, Madrid, 1999, p. 17.

160 V. *Ap. C*: *Us.* 579, *Us.* 580, *Us.* 581, *Us.* 582, *Us.* 583, *Us.* 584, *Us.* 585, *Us.* 586, *Us.* 587, *Us.* 588, *Us.* 589, *Us.* 590, *Us.* 591, *Us.* 592, *Us.* 593, *Us.* 594, *Us.* 595, *Us.* 596, *Us.* 597, *Us.* 598, *Us.* 599, *Us.* 600, *Us.* 601, *Us.* 602, *Us.* 603, *Us.* 604, *Us.* 605, *Us.* 606, *Us.* 607.

En efecto, el sabio epicúreo según Lucrecio (*De re. nat*., I, 931-932) predica «verdades elevadas» y persigue «liberar el espíritu del nudo de las religiones», por ello debe afrontar también las calumnias de ateísmo ya formuladas por los propios antiguos. En efecto, a diferencia de las opciones ateas, Epicuro opta por afirmar la existencia de los dioses (explicación teológica) y a partir de su pensamiento teológico replantea el rol de las prácticas y creencias religiosas (la verdadera piedad), aunque siempre dentro de los límites de la razón y la prudencia humana. Nuevamente en *Ept. Men*. 123-124:

> «ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων. οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις. ἔνθεν αἱ μέγισται βλάβαι† αἴτιαι τοῖς κακοῖς ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφέλειαι. ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες.»
> [«No es impío quien niega a los dioses del vulgo sino aquel que añade a los dioses las opiniones del vulgo. Pues no son prenociones sino falsas suposiciones las opiniones de la mayoría en torno a la naturaleza de los dioses. De ahí que se acuse a los dioses de castigar a los malos con terribles daños y premiar a los buenos con grandes beneficios. Acostumbrados pues a sus propias virtudes acogen siempre a quienes son como ellos y califican como extraño todo lo que no es de su clase.»]

En efecto, desde su razón eudaimónica Epicuro se dedicará a pulverizar a la religión, con una crítica que en el fondo está dirigida al poder. Toda representación sobre las cosas persigue un interés preciso y Epicuro conoce el alma humana y sabe de sus ambiciones. Por eso la

«religión» de Epicuro es *apolítica* pues va en contra de la función esencial de toda religión: contener a toda sociedad humana y ser el fundamento de todas las leyes humanas[161]. Es decir, dado que toda religión institucionalizada en la sociedad legitima y expresa ideológicamente el control político y dota además de sentido funcional a la vida de sus miembros, Epicuro rompe con la sacralización del *status quo* de las relaciones de dominación instituidas de facto en una sociedad, ataque que se dirige también contra las *apoteosis* o cultos a monarcas y caudillos que se había hecho moneda común en el Helenismo.

Igualmente, la terrible denuncia de Lucrecio contra la religión romana y la primacía que en su canto le otorga a la exposición sobre la verdadera naturaleza de los dioses[162], afectará en mucho la sensibilidad de los filósofos de su tiempo y posteriores a él, como Cicerón que como señalamos se afana en discutir las ideas teológicas de Epicuro[163].

Ahora bien, una vez que hemos visto el rasgo particular de la «religiosidad epicúrea», la cual nace de la disposición interna del sabio que ha comprendido que los verdaderos dioses no pueden ocuparse de nosotros, que el hombre está solo en el universo y que hay cosas que dependen de él y otras de las circunstancias, pero en todo caso que los conflictos externos se resuelven al final en la actitud con que cada uno asume los acontecimientos, Epicuro otorga un nuevo rendimiento a la religión, una

161 Cfr. Salem, Jean. *Op. cit.*, p. 186.

162 «porque serán materia de canto la mansión celestial, sus moradores…», cfr. Lucr. *De re. nat*. I, 54-55.

163 En el ya varias veces citado Capítulo I de su obra *De la naturaleza de los dioses,* donde acontece la famosa discusión entre el epicúreo Veleyo y el académico Cotta, oportunidad en la que Cicerón polemiza con la teología epicúrea.

vez que se la ha liberado del poder y la estupidez. Sabe él que los dioses son a lo mejor útiles para proyectar sobre ellos nuestras propias aspiraciones. Y aunque en sentido moderno parezca un ateo (pero de ningún modo deísta), su nueva valoración del hecho religioso será la de incorporar la religión como el espacio de simple expresión de admiración y contemplación de la *ataraxia* divina, que es el culto a la felicidad. Por eso hablar de la filosofía de Epicuro será hablar entonces de su propuesta de vida concreta: la eudaimonía en su expresión *ataráxica* y *gozosa* del sabio, que hace de la simple existencia un acontecimiento maravilloso libre de temores y sufrimientos, como lo expresa él en *Ept. Men*. 133:

> «Ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσια δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρας ὡς ἔστιν εὐσυμπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς; τὴν δὲ ὑπό τινων δεσπότιν εἰσαγομένην πάντων † ἀγγέλλοντος * * (<λέγει ἐν ἄλλοις γίνεσθαι ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην>, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς, διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὁρᾶν, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν)»
>
> [«Porque ¿quién piensas que sea más superior a aquel que sobre los dioses tiene creencias piadosas y ante la muerte está siempre sin temor; que ha aplicado su razonamiento al fin de la naturaleza y sabe distinguir que el límite de los bienes es fácil de colmar y obtener mientras que el de los males exige poco tiempo y ocupación; que además se ríe de aquella tirana universal introducida por algunos, el Destino, la Suerte, el Sino, el Azar, la Fatalidad, el Hado o la Necesidad, diciendo que

> algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar y otras que dependen de nosotros (porque ve que la necesidad no da cuenta de los hechos que se le atribuyen y que el Azar o Fortuna es inestable, mientras que lo que está en nuestro poder no tiene otro amo, por lo cual le acompaña naturalmente el reproche y la alabanza)?»]

En resumen, ¿cuales son los límites de la religión para Epicuro?, ¿cuál es la actitud del hombre liberado del temor a los dioses?, ¿qué sucede con el sabio cuando establece la relación de conocimiento con la realidad divina, entendiendo que ésta presenta un carácter incorruptible, autosuficiente y felicitario (ataraxia, aponía, autarquía y alegría)? Los límites de la religión –dirá Epicuro– serán siempre la razón (λόγος) pero ante todo la pruencia (φρόνησις). En cuanto a la relación dioses/hombres la consecuencia necesaria será la imitación del carácter ejemplar o modelo de vida y conducta excelsa que irradia la divinidad sobre el cosmos. Esto se traducirá en un disfrute pleno y sincero de la propia existencia terrenal o como expresa E. Hoffman (al develar el motivo vivo que subyace a la filosofía epicúrea) en la interiorización de esta máxima: «la existencia debe ser considerada primero como puro azar, para poder después ser vivida totalmente como una maravilla única. Primero hay que darse bien cuenta de que la existencia, inexorablemente, no tiene lugar más que una vez, para poder después festejarla en lo que tiene de irremplazable y de único».[164]

Imitar lo más que se pueda la vida de los dioses epicúreos nos asegura la victoria contra el temor interior, es decir

[164] Hoffmann, E. «Epikur», (en M. Dessoir, *Die Geschichte der Philosophie*, T. I, Wiesbaden, 1925, p. 223) *apud* Hadot, P. *Op. cit*., p. 142.

contra los miedos e ideas incorrectas sobre los dioses (providencia, teodicea…) que moran en nuestro *animus* (inteligencia y sentimiento). En esto Epicuro se adelanta indirectamente contra el *timor domini, principium sapientae*[165] [=la sabiduría comienza con el temor de Dios] de los cristianos, que causa enfermedad y perturbación, y más bien modifica la relación. Él diría quizás: *non timor domini, principium beatitudinis* [=la felicidad comienza con no temer a Dios], es decir, la divinidad no es de temer sino de seguir su ejemplo, lo cual es apropiado, saludable y justo.

Esta práctica nos permite *retornar* sobre nosotros mismos, que somos fuente de goce y contemplación, y lograr la impavidez interior. Según Filodemo (*Contra los Sofistas* VI, 10-14 *Sbordone*=Frag. 196 *Arrigh.*), Epicuro condensa todo esto en el denominado tetrafármaco epicúreo: «ἄφοβον ὁ θεός· ἀν[ύ]ποπτον ὁ θάνατος· κ[αὶ] τἀγαθὸν μὲν εὔκτητ[ον], τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκα[ρ]τέρητον» [Dios no es de temer, la muerte no es para preocuparse, y mientras que el bien es fácil de obtener, el mal es fácil de soportar].

Ahora bien, ¿cómo se concretiza este ejercicio espiritual de seguir el ejemplo de los dioses?, ¿qué representa el culto epicúreo? Invirtiendo la ecuación Marx/Feuerbach según la cual «Filosofía=Religión», es posible advertir el carácter concreto de la religión epicúrea: nos aparece como un culto hacia el propio hombre. La religión de Epicuro se insinua como un tipo de humanismo, un humanismo epicúreo. Aquí los dioses serán en realidad los propios sabios que han logrado unir auténticamente *vida* y *pensamiento*, y que han realizado el ideal de la *eudaimonía* en un culto: el culto a los dioses *amigos* (los

[165] La Biblia, *Proverbios* I, 7.

dioses son nuestros amigos). ¿Cómo es posible esto? Existe un pasaje de Epicuro (*Ept. Men.* 123) que arroja la respuesta: «ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες» [=acostumbrados pues (los dioses) a sus propias virtudes acogen siempre a quienes son como ellos y califican como extraño todo lo que no es de su calaña.»]

Es notable la sutileza hermenéutica con que se ha descifrado este pasaje, pues la expresión «τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται» [= acogen siempre a quienes son como ellos] nos indica ya la dirección de esta amistad, una amistad que nuevamente se incribe en el orden paradigmático, en este caso de tipo médico. En efecto, la correcta noción proléptico-intelectual de los dioses estaría en consonancia con el cuidado de la salud del alma: así como el organismo sólo acepta lo que le es «propio» y rechaza lo que es «ajeno» a su constitución, así también el alma sólo puede vivir en tranquilidad con nociones «apropiadas» de la divinidad y rechazar aquellas que son «contrarias», que simplemente originan perturbación y dolor. De ahí que las ecuaciones resultantes sean: *prolepsis verdadera=alimento sano=conservación=vida* y su contraria *suposiciones falsas=veneno=destrucción=m uerte*. El conocimiento apropiado sobre los dioses que nos da también su «amistad», se revela entonces como *conservación* de la propia vida. A partir de aquí podemos comprender la insistencia de Epicuro a su discípulo Meneceo (*Ept. Men.* 122, 123): «es necesario meditar y ejercitar lo que produce la felicidad […] que los consejos que continuamente te he dado, medita y practícalos siempre» Y quizás el más importante de todos con el que cierra su carta (*Ept. Men.* 135):

> «Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τούτοις συγγενῆ μελέτα πρὸς σεαυτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς πρός <τε> τὸν ὅμοιον σεαυτῷ, καὶ οὐδέποτε οὔθ' ὕπαρ οὔτ' ὄναρ διαταραχθήσῃ»
> [«Estos consejos y los afines a ellos medítalos en tu interior día y noche, contigo mismo y con alguien semejante a ti, y jamás ni despierto ni en sueños sufrirás perturbación.»]

La «religión» de Epicuro no es de masas, tampoco de un «misionerismo universal», ya que la propia escuela pone los límites de aceptación de sus miembros que pueden gozar del «banquete de pan y agua» preparado por los dioses. Para ingresar únicamente debe haber una sincera simpatía por el Jardín y sentir verdaderamente la necesidad de encontrar la paz y tranquilidad interior. Por eso, también las *putas* pueden ser directoras de la secta (Leonción), es decir *amigas* y por tanto *diosas*.

En esta relación dioses-hombres, se puede decir que la comunidad del Jardín constituye la fenomenología de los dioses, y que estos son la encarnación del ideal de vida en el Jardín. Por ello el retorno hacia uno mismo (liberado de toda idea ajena a la divinidad), constituye el primer paso para una religiosidad auténtica, el culto a la felicidad, una felicidad tradicionalmente cargada de pesimismo en la cultura griega y difícilmente alcanzable en los hechos. La felicidad epicúrea es una felicidad *interior*, *individual* y *ejemplarista* en la que el sabio busca participar de la εὐδαιμονία divina, de aquel *estado de ánimo* o especial disposición interior de uno respecto del mundo y de sí mismo: ser o estar siempre εὐδαίμων y μακάριος.

§ 4.5.La escandalosa recepción de la teología de Epicuro

Desde un inicio la teología de Epicuro se vio afectada por las sospechas, desidias y adversidades de toda laya: romanos, cristianos, racionalistas. La razón principal: su absoluta negación del valor efectivo de la divinidad en la producción del mundo y la indiferencia de esta ante la vida humana; es decir la desvinculación epicúrea de lo divino con el *sentido* y el *destino*, puntos nodales y programáticos de toda religión. De ahí la afirmación de Guyau según la cual ningún otro filósofo de la antigüedad como Epicuro habría trabajado tanto para «librar al pensamiento humano de la creencia en lo maravilloso, en lo milagroso y en lo providencial»[166].

Del mismo modo, la oposición frontal de Epicuro al dualismo platónico y a la inmortalidad del alma generó la reacción más furiosa primero de sus adversarios griegos, y luego de los prosélitos correligionarios al poder político del nuevo Imperio cristiano, pues el epicureísmo será la doctrina que va cuestionar con mayor agudeza las certezas en torno a las dos cuestiones más sensibles para el género humano: la moral y la religión[167].

Tanto la afirmación de García Gual de que «ningún otro filósofo de la Antigüedad ha sido tan maltratado y trivializado por una tradición exegética hostil como Epicuro»[168] como la de Witt de que Epicuro ha sido «probablemente el más calumniado de los filósofos de la Antigüedad»[169], cobran sentido a partir de una

166 Cfr. Guyau, Jean M. *Op. cit*., p. 305.

167 *Ídem*., p. 295.

168 García Gual, C. *Epicuro*. Alianza, Madrid, 1983.

169 de Witt. *Op. cit*., p. 3 *apud* García Gual, Carlos. «Epicuro Hoy», s.d., p. 124. [Versión electrónica]

antigua controversia filosófica, política y religiosa acaecida en occidente cuyo motivo fundamental podría resumirse del siguiente modo: los epicúreos afirman la existencia material de una divinidad inmortal, feliz e inteligente, pero no creadora ni providente, indiferente y desvinculada de la vida humana, en un mundo que ha sido desdivinizado y desantropocentrizado, carente de teleología y teodicea[170]. He aquí el punto central de la hostilidad hacia la teología epicúrea. Es una hostilidad contra la solución *demasiado humana y terrestre* y poco *idealista* de Epicuro a la condición humana, que ha dado lugar a «santas y venerables indignaciones contra los epicúreos»[171] y ha favorecido también la pérdida histórica de la mayor parte de su obra escrita, una pérdida que no conmoverá en nada a un gran filósofo metafísico y anti-materialista como Hegel: según él no hay por qué lamentarse de que las obras de Epicuro no hayan llegado hasta nosotros, pues «lejos de ello, debemos dar gracias a Dios de que no se hayan conservado; los filólogos, por lo menos, habrían pasado grandes fatigas con ellas»[172].

Por otro lado, encontramos también aquellas corrientes relativamente favorables a Epicuro que al igual que la tradición hostil forman parte de la historia de su recepción. En esto, aunque es cierto que Epicuro inspira (inclusive hasta hoy) las críticas a la religión, resulta igualmente evidente que otras tendencias, del todo dispares entre sí, han encontrado en la doctrina del epicureísmo una base firme para sustentar o acomodar sus propias

170 V. Mendez Lloret, María I. *Op. cit*., p. 47.

171 García Gual, Carlos. «Epicuro el Liberador», Estudios Clásicos, 1971, p. 381. [Versión electrónica]

172 Hegel, *Historia de la Filosofia* II, tr. esp. México, 1955, p. 387 *apud* García Gual, Carlos. «Epicuro Hoy», p. 124.

tesis ideológico-políticas, haciendo de este modo de la filosofía de Epicuro su antecedente histórico necesario. Esta sutil y ambivalente manipulación de la doctrina epicúrea (en particular de su hedonismo y materialismo), ha servido incluso para justificar, so pretexto de reivindicación de la filosofía epicúrea, posturas teóricas adversas, ajenas muchas veces al pensamiento original de Epicuro y particularmente a su teología materialista.

En nuestra perspectiva, cuatro son las principales corrientes recepciones que expresan la difícil y escandalosa asimilación de la doctrina teológica de Epicuro, y que deben considerarse sumariamente para comprender la historia de su recepción desde la antigüedad hasta el presente[173]. Estas recepciones son: la estoica, la cristiana, la marxista y la postmoderna.

La recepción estoica (primero griega, luego romana) puede resumirse bajo la siguiente consigna: ¡Epicuro agravia a la Providencia! En efecto, la afirmación que había hecho Epicuro sobre la indiferencia de la divinidad en la producción de la naturaleza cósmica y humana, es decir, la ausencia de un plan rector inherente al mundo y al destino del ser humano, constituía por sí mismo ya un ataque directo contra los intereses teórico-políticos del estoicismo, poderosa filosofía llamada a ser doctrina y programa pedagógico de futuros emperadores romanos, como el filósofo Marco Aurelio. En Plutarco veremos, por ejemplo, cómo el criterio para juzgar la filosofía de Epicuro (y en consecuencia su teología) será la religión. Por su parte, el preocupado Cicerón (*De nat. deo.* I, XLIII,

[173] Sobre otras recepciones colectivas e individuales de la filosofía epicúrea, desde la propia Grecia antigua hasta el Renacimiento y la modernidad, v. *Apéndice C* de este trabajo.

121) nos dice que «Epicuro, aboliendo la influencia y los favores de los dioses inmortales, ha extirpado del alma hasta la raíz todo sentimiento religioso». El tema central, por tanto, de la controversia estoica con el epicureísmo, documentado en las polémicas contra Epicuro por parte de Posidonio, Diotimo, Nicolás, Soción, (incluso Dionisio de Halicarnaso) y Cicerón, será el problema sobre el valor efectivo de la divinidad en su relación con el mundo: la providencia.

A partir de esta disonancia ideológica resulta interesante ver la conducta estoica hacia el epicureísmo. El importante historiador suizo de la antigua Grecia J. Burckhardt[174] recuerda el testimonio de Estrabón (XIV, 2, 20) sobre cómo fueron expulsados de la ciudad de Mesenia los epicúreos dirigidos por Demetrio de Laconia. Del mismo modo, a partir de Eliano (*Frag.* 39, V. H, IX, 13) nos remite la noticia sobre la expulsión de epicúreos de Creta, acusados de representar «una filosofía afeminada y vergonzosa, y como **enemigos de los dioses**, declarando que si alguno [de ellos] volviera sería encerrado durante veinte días en la canga, delante del Ayuntamiento, untándole con miel y leche para que le comiesen abejas y moscas, y si aún después de esto viviese, se le arrojaría con vestidos de mujer por un precipicio»[175]. Hecho real o invención de la imaginería del mundo antiguo, Burckhardt recalca el papel de los estoicos por incitar a estas expulsiones de sus adversarios doctrinales: los epicúreos.

Otro aspecto importante que permitiría explicar el repudio del epicureísmo y la arremetida contra su doctrina por parte de los estoicos (pero también por la tradición

[174] Cfr. Burckhardt, Jacob. *Historia de la cultura griega*. T. V, Iberia, Barcelona, 1963.
[175] *Ídem*., p. 498 (la negrilla es mía).

posterior), reside en el contenido mismo de su filosofía: en razón de la negación epicúrea de la teleología, no hubo lazo alguno para fusionar, en el siglo I a.C., la filosofía de Epicuro con otras corrientes, tal como sucedió, por ejemplo, entre el estoicismo y el aristotelismo, entre el platonismo y el escepticismo, o entre el neoplatonismo y el neopitagorismo. Por principio, la filosofía de Epicuro se resiste a hacer concesiones teóricas, mezcolanzas, mutaciones, sincretismos, adaptaciones doctrinales con otras filosofías, pero no por una determinación dogmática de la propia escuela, sino por el hecho mismo de que el punto de partida del pensamiento epicúreo resulta ser justamente lo contrario de la tradición filosófica dominante: la negación de todo sentido o plan divino subyacente a la realidad, en el que pueda fundamentarse cualquier orden político y religioso.

Por ello resulta claro, desde esta reticencia a toda mutación doctrinal, por qué el epicureísmo no fue para los romanos un discurso positivo de justificación del poder imperial, como aconteció por ejemplo con el estoicismo y su afirmación del *lógos* universal y del destino humano (en los hechos la resignación fatal), sino que fue tenido tan sólo como una filosofía «culta» y «refinada» de las élites dominantes: tal el caso de la rica familia de los Pisones, que bajo el patrocinio de su mecenas mayor Lucio Calpurnio Pisón habría financiado, patrocinado y protegido al filósofo epicúreo Filodemo de Gádara, maestro del poeta Virgilio y hombre admirado por el propio Cicerón.

La segunda recepción de la teología materialista de Epicuro es el cristianismo. Además de las razones aducidas para el estoicismo, la naciente religión imperial cristiana

en Roma halla como elemento central de su desacuerdo con el epicureísmo precisamente el tema de su «materialismo» filosófico. Una ontología «atómica», «azarosa» y «no-creacionista»; un «politeísmo antropomórfico», «no-revelado», «no-místico», una religiosidad y piedad «no-institucional» ni «confesional»; una antropología «carnal» y «hedonista», «no inmortal» y «no-espiritualista», (es decir una especie de teología *negativa*), todo esto reunirá los motivos suficientes y necesarios para considerar desde entonces al epicureísmo, desde la Apologética hasta la Patrística (Clemente, Lactancio, Ambrosio), como el mayor enemigo entre los enemigos del cristianismo. En adelante la actitud cristiana hacia esta filosofía será de persecución y prohibición. Quisiéramos mostrar todo esto con testimonios:

> «Nel Medioevo Epicuro sarà visto come il nemico numero uno della Chiesa, che vedeva in lui un rivale insidiosissimo (...) Epicuro fu uno dei filosofi più censurati dalla Chiesa»[176]
> [«En el Medioevo Epicuro será visto como el enemigo número uno de la Iglesia, que verá en él un rival insidioso (…) Epicuro fue uno de los filósofos más censurados por la Iglesia»]

En esto resulta ilustrativo la campaña del emperador Juliano por reformar moralísticamente al clero: «prohíbe a los sacerdotes del Imperio que lean los libros del escéptico Pirrón y de Epicuro»[177], agradeciendo además a los dioses de que «la mayoría de estos escritos peligrosos se habían perdido ya en su época (mediados del S. IV) gracias a la providencia». En efecto,

---

176 Fusaro, Diego. *Epicuro e la sua contestata concezione della divinità e dell'anima*. S.d. [Versión electrónica].

177 Cfr. García Gual, Carlos. «Epicuro Hoy», p. 124.

> «Los cristianos (…) vieron en el epicureísmo el enemigo más pertinaz y más peligroso en cuanto que llegaron a la esfera del poder en el ámbito imperial romano, es decir, desde el siglo IV (…) hay que ver el efecto de la persecución y censura.»[178]

Pero a este efecto de persecución y censura habrá que añadirle también el de la difamación y la injuria:

> «Nel Medioevo il discredito in cui cadde Epicuro andó più aumentando, tanto che il suo nome venne a significare il tipo stesso dell empio e dell' "eretico"»[179]
> [«En el Medioevo el descrédito en que cae Epicuro fue todavía en aumento, a tal punto que su nombre viene a significar tanto impío como "herético"»]

Y este otro: «el docto Orígenes (siglo III) emplea el adjetivo "epicúreo" como un anatema»[180], y también: «en la Edad Media, el adjetivo *epicureus* sirve para aludir a vagas denotaciones de ateísmo, materialismo, afición a los placeres terrenos, etc., adquiriendo unas connotaciones peyorativas que lo lastran durante siglos»[181]. Resulta esclarecedor que tanto para cristianos como hebreos de mediados del siglo IV d.C. el adjetivo «epicúreo» sea sinónimo «de impío»[182].

---

178 García Gual, Carlos. *Epicuro*, pp. 255-256; también: Fernández-Galiano, Manuel. «Epicuro y su jardín» en *Historia de la Ética I, De los griegos al renacimiento*. Victoria Camps (ed.), Crítica, Barcelona, s.d., p. 278; y el artículo «epicureísmo» en *Diccionario de filosofía* en CD-ROM. Herder, Barcelona, Copyright © 1996.

179 Pesce, Domenico. *Op. cit.*, pp. 141-142.

180 García Gual, Carlos. *Epicuro*, p. 255 (n.p. 13).

181 *Ibíd.*, p. 258.

182 García Gual, Carlos. «Epicuro Hoy», p. 124.

En fin, el eco de las calumnias de la Iglesia se hará sentir incluso en un cristiano como Dante Alighieri que coloca a los epicúreos «tra l'anime più nere» [«entre las almas más negras»] y entre todas las bestialidades como «stoltissima, vilissima e dannosissima» [«la más estulta, vil y dañina»]. Del mismo modo, Boccaccio que en su *Decamerón* calificará a Epicuro de «negante la etternità delle anime» [«negador de la eternidad del alma»][183].

El inicio del fin de la censura y de sacar la figura de Epicuro del Index Librorum Probihitorum de la cultura vendrá curiosamente de la mano de un cura francés, crítico de Descartes, versado en griego, buen conocedor de la filosofía antigua y defensor de Epicuro y su filosofía, autor de *Syntagma Epicuri* y *De vita et moribus Epicuri*: el canónigo Pierre Gassendi.

En la última de estas sus obras Gassendi se dedicará a restituir la persona de Epicuro aunque desde su perspectiva cristiana, a exponer el origen de su difamación con los estoicos y los Padres de la Iglesia, así como el reproche de todos estos a la supuesta impiedad, malignidad, hedonismo ilimitado y rechazo de las ciencias por Epicuro. Su propósito: mostrar la profunda y «santa» filosofía epicúrea, aprisionada por el cerco construido para ella por siglos. En efecto, Marx nos resume la tarea de este gran erudito, pero también sus limitaciones histórico-ideológicas:

> «Gassendi que liberó a Epicuro de la prohibición que la habían puesto los padres de la Iglesia y toda la Edad Media, periodo de irracionalidad victoriosa, sólo presenta en su exposición un mo-

[183] Fusaro, Diego. *Op. cit.*

> mento interesante. Busca acomodar su conciencia católica con su ciencia pagana, a Epicuro con la Iglesia, trabajo perdido por otra parte. Es como si se quisiera arrojar el hábito de una monja cristiana sobre el cuerpo bellamente floreciente de la Lais griega. Gassendi, por cierto, aprendió más filosofía en Epicuro que lo que pudo enseñarnos sobre él».[184]

En definitiva, si hay algún modo de calificar a la recepción cristiana de la teología de Epicuro será precisamente a partir de su controversia de fondo con el epicureísmo: ¡el escándalo materialista!

Por su parte, ya en pleno siglo XX, durante el proceso de absolutización total de la Revolución Bolchevique con la ex URSS, en manos del stalinismo, y al mismo tiempo de dogmatización del discurso marxista posterior a Marx, hallamos la tercera de las más importantes recepciones de la filosofía de Epicuro: la recepción marxista.

En la lógica ideológica, ciertamente reduccionista, de oposiciones binarias que se difundieron tergiversadamente como la expresión del pensamiento original de Marx, es que fue comprendido el pensamiento de Epicuro. «Materialismo vs. Idealismo» será el marco categorial desde el cual se producirá la recepción de esta filosofía. Epicuro aparece aquí como el representante de una filosofía puramente *materialística*, denunciadora de la explotación y las injusticias del esclavismo griego (epicureísmo de izquierda), opuesta de modo absoluto e irreconciliable (lucha de clases) al platonismo *idealizante* conservador y defensor del Estado esclavista griego (platonismo de

184 Marx, Karl. *Op. cit.*, pp. 9-10.

derecha). Así parecieran sugerir algunos manuales de historia de la filosofía pertenecientes a la Academia de Ciencias de la URSS, y de algún modo también libros de orientación marxista, aunque menos simplistas y más críticos, como el de B. Farrington *La Rebelión de Epicuro* o el de P. Nizan *Les materialistes de l'antiquité*[185].

A esto se añadirá otra oposición sin salida: «materialismo vs. teología», en cuyo caso el aspecto teológico de Epicuro será denostado, con la sencilla ley del silencio y la discreta reducción de su rol teórico. Epicuro aparece solamente como materialista y no como teólogo.

Ahora bien, esta recepción dogmática y estalinista de la militancia marxista expresa la proyección exaltada e ideológica de la figura y pensamiento de Epicuro, el deseo de ver en este pensador el antecedente remoto de sus propias convicciones modernizantes y ateas, confundiendo el materialismo de este filósofo griego con su *propio* materialismo y acomodando el epicureísmo a sus propias exigencias teóricas. El propio Lenin dirá que Epicuro «pasa junto al fondo del materialismo y de la dialéctica materialista»[186]. Otro ejemplo esclarecedor: resulta interesante observar cómo este falseamiento, aunque no-intencional, de la filosofía de Epicuro se cumple incluso en la interpretación de un importante historiador ruso de la filosofía como Dynnik, cuyo artículo «*La dialectique d'Épicure*» (presentado en las *Actes du VIIIe Congres de I'Association Guillaume Budé*, París, 1968, pp. 329-336), es irónicamente criticado ya a inicios de la década del '70 por el español García Gual[187]:

185 García Gual, Carlos. *Epicuro*, p. 265 (n.p. 28).

186 Lenin. *Cahiers philosophiques.* (tr. fr.), Paris, 1955, p. 245 *apud* García Gual, Carlos. «Epicuro Hoy», p. 126.

187 García Gual, Carlos. «Epicuro el Liberador», p. 381-382.

> «[Epicuro no es] el representante de vanguardia de la dialéctica materialista de los griegos... en realidad, Epicuro defendía la ciencia contra la religión, la dialéctica contra la escolástica, la 'línea' materialista de Demócrito contra la 'línea' idealista de Platón».

De algún, podemos resumir esta particular recepción 'marxista' de la teología epicúrea bajo la rúbrica: ¡Epicuro proto-marxista!

El postmodernismo constituye la última de las más importantes recepciones del pensamiento epicúreo, por dos líneas temáticas que han enraizado con fuerza en algunas expresiones esteticistas: la promoción de un hedonismo *per se* y la defensa de un *corporalismo voyerista*, junto a un ateísmo nihilista militante. Se trata de una recepción muy difusa, presente en planteamientos y prácticas de vida social, que también a su manera acomete una proyección ideológica y acomodación teórica de la filosofía de Epicuro a sus propios fines: desea ver en él al precursor del hedonismo postmodernista y ateo.

Es este caso se ignora deliberadamente el contenido auténtico de la ética epicúrea, de la superación y reelaboración y refinamiento del hedonismo cirenaico, de su teoría de administración y cálculo prudente de los placeres/necesidades del animal-humano (la austeridad epicúrea), de su concepción del goce, de la práctica de la sociabilidad mesurada, del cultivo comunitario de la amistad, y de sus técnicas y ejercicios espirituales de transformación de la interioridad. En esta versión del epicureísmo, el espacio reservado para su teología materialista es el de la expresión modernizante de un *Ego*, que ha logrado endiosar a un individuo solipsista, consumista y narcisista.

La consigna de la recepción postmoderna del epicureísmo es cabalmente la promoción de un: ¨hedonismo per se!

No obstante, Epicuro no es el Marqués de Sade de la antigua Grecia ni el gurú de la postmodernidad, su filosofía no es «del placer sino del gozo»[188]; en su filosofía refinada y austera del placer: «tenemos necesidad de placer desde el momento en que estando ausente sentimos dolor; pero cuando no sentimos dolor, ya no necesitamos del placer» (*Ept. Men*., 128).

Del mismo modo Epicuro no es el consumista moderno ni el ideólogo del mercado o del cínico burgués post-moderno y narcisista, como pareciera sugerir el artículo de M. Caparrós y Mª. A. Mena[189]. En relación a la temática del epicureísmo y nuestro presente, más apropiada resulta ser la figura que traza la argentina C. Ambrosini[190]. En fin, aquello que de algún modo resuelve el conflicto es tener siempre presente el horizonte eudaimónico que subyace y permea toda la filosofía epicúrea, y cuya última palabra la tiene el propio Epicuro:

> «Por tanto, cuando afirmamos que el placer es el fin último no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en el utilitarismo (como creen algunos ignorantes que no están de acuerdo o que interpretan mal nuestra doctrina), sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma. Pues ni bebidas ni continuos festines ni goces con adolescentes y mujeres, como tampoco

188 Cfr. García Gual, Carlos. *Epicuro*, p. 162.

189 Caparrós, Manuel y María Antonieta MENA. «Epicureísmo y la "nueva clase opulenta"», Panta Rei IV, 1998-2000. [Versión electrónica]

190 Ambrosini, Cristina. «Internet el nuevo jardín de Epicuro» y «Internet: un jardín de Epicuro en la sociedad del riesgo». [Versión electrónica]

> pescados y demás manjares que ofrece una mesa lujosa, producen una vida agradable sino un sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección y rechazo, y extirpa las creencias que hacen que la más grande confusión se apodere de las almas.» (*Ept. Men.*, 131-132)

Como señalamos en la introducción a este trabajo, queda claro que la simplista imagen de un Epicuro ateo y de una filosofía epicúrea puramente hedonística –que como vimos fue, por un lado, difamada, prohibida y perseguida por la iglesia cristiana, y el otro exaltada ideológicamente por algunos ilustrados, marxistas e intelectuales con complejo jacobino– sólo ha conseguido con el tiempo estigmatizar y borrar deliberadamente de la discusión el elemento teológico (propositivo y crítico) del pensamiento vivo de Epicuro de Samos. Pero al mismo tiempo, por ambas derroteros, ha servido para encubrir interesadamente y bajo una concepción totalitaria, única y excluyente, toda forma anterior de pensamiento teológico distinto y disidente al del cristianismo medieval.

Lo cierto es que más allá de la rehabilitación teórica *de la teología de Epicuro*, es la historia real de esta propuesta filosófica la que refleja su vitalidad, fuerza imperecedera y potencial crítico[191]: una reflexión coherente y hasta sus últimas consecuencias con el pensamiento teológico y materialista de Epicuro, tiene como corolario necesario la crítica a cualquier religión instituida y con ello a toda

[191] O como dice acertadamente un notable filólogo clásico español: «De la filosofía de Epicuro todavía nos admiran dos rasgos: su coherencia y su vitalidad. Difícil es acercarse a ella sin apasionamiento. Los mismos problemas nos acucian aún, y ante las soluciones de Epicuro hay que decidir una postura vital con personales e indeclinables riesgos». GARCÍA GUAL, Carlos. «Epicuro el Liberador», p. 380.

lógica de dominación. A partir de esto se comprende por qué ya desde sus orígenes el poder político-religioso desplegó toda su violencia contra esta filosofía disidente, cuya teología y teoría de la piedad «suscitaron un fuerte debate y escándalo en el seno de la sociedad y cultura del helenismo y del Imperio»[192]. Asimismo, el *triunfo* del platonismo (y luego del aristotelismo medieval) va explicar también «el silencio y descrédito de la doctrina escandalosamente antiplatónica de Epicuro»[193]. En adelante, el destino particular reservado para esta filosofía eudaimónico-materialista, será precisamente el dictaminado por la lógica del imperialismo romano, que en adelante delineará la política de los posteriores imperios en contra de Epicuro y su pensamiento. La razón histórica fundamental nos la aporta el italiano Innocenti:

> «Al hacer así (p. ej.: oponerse a las alternativas metafísicas del aristotelismo, el platonismo, el estoicismo, y a las teosofías, del cristianismo y otros credos), el epicureísmo perpetuaba una **tradición de escándalo** en contraste con las mismas filosofías paganas, poco dispuestas –sea históricamente, sea por posición mental– a aceptar la causalidad del mundo, la mortalidad del alma, la superfluidad de los datos asociativos tradicionales».[194]

Todo esto explica entonces por qué Epicuro fue censurado por los diferentes poderes de turno, calumniado en su vida personal, difamado al igual que su escuela, quemadas sus obras y satanizado su nombre por siglos. Y no será algo distinto lo que padecerán los epicúreos

---

192 Mendez Lloret, María I. *Op. cit.*, p. 35.

193 García Gual, Carlos. «Epicuro Hoy», p. 126.

194 Cfr. P. Innocenti *apud* García Gual, Carlos. *Epicuro*, p. 255 (n.p. 13). La negrilla es mía.

postreros al maestro y también sus seguidores espirituales no-griegos, cuyo riesgo personal de vida será igualmente la persecución y la censura. Con todo y pese a esta difícil recepción de la filosofía epicúrea, bien podemos percibir que en su nudo problemático y más escandaloso se encuentra también el aspecto más interesante e interpelador de su teología eudaimónico-materialista: el *sinsentido* y la *carne*. De ahí que Epicuro constituya siempre un reto teórico para la religión y el poder.

EPÍLOGO

Una invitación al Polemós

> *«Sólo en la época más reciente ha aparecido la fórmula "carencia de sentido". Y con este suspiro neoconservador se anuncia de nuevo una "demanda de religión" que ha conducido a florecientes negocios de sentido, sin que se haya tenido en cuenta que es [precisamente] la búsqueda de sentido lo que da a cualquier absurdo la oportunidad de venderse como el camino de la salvación».*
>
> P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica.*

> *«La existencia debe ser considerada primero como puro azar, para poder después ser vivida totalmente como una maravilla única. Primero hay que darse bien cuenta de que la existencia, inexorablemente, no tiene lugar más que una vez, para poder después festejarla en lo que tiene de irremplazable y de único».*
>
> E. Hoffmann, *Epikur.*

NUMEROSAS son las experiencias en la historia de la especie humana que confirman la idea de que toda religión asociada al poder una vez institucionalizada en la sociedad (religión instituida), constituye el instrumento más perverso de dominación político-social, pues por un lado legitima y expresa ideológicamente el control político de las élites privilegiadas sobre las mayorías y por el otro dota de sentido funcional (la salvación en el

«más allá») a la vida desgraciada de los oprimidos («sufrir tiene sentido»), produciendo realidad efectiva desde sí y para sí. En suma, el rendimiento de toda religión/poder consiste en mantener y sacralizar el *status quo* de las relaciones de dominación previamente instituidas *de facto* en una sociedad.

Basta con ver algunas referencias de Epicuro (*Ept. Men*. 133-134) o pasajes del poema de Lucrecio (*De re. nat*. I, 62-101) sobre el caso de Ifigenia donde se denuncian ya las atrocidades cometidas por los hombres en nombre de la divinidad y sus prerrogativas, o simplemente observar en la historia política boliviana (y latinoamericana) la actuación cómplice y fascista de las cúpulas de las iglesias católica y evangélica en contubernio abierto, por ejemplo, durante la década de los 70' (*Plan Cóndor*) con los gobiernos dictatoriales (en Bolivia: P. Clemente Maurer con Gral. García Mesa, en Argentina: P. Christian von Wernich con Gral. Ramón Camps, etc.), y más recientemente con la oligarquía terrateniente (Cardenal J. Terrazas), para tener una idea suficiente del poder, la crueldad y el cinismo a que llegan los fanatismos religiosos.

La hábil combinación de las representaciones de sentido (creencias=justificación de la dominación) con las acciones concretas de los individuos (prácticas y usos sociales), permite a este funesto instrumento de dominación de masas producir el tipo de sujeto «hombre» útil y necesario para el efectivo funcionamiento de su aparato de contención social y hoy en día, en su contubernio con el mercado, de consumo. La religión institucionalizada requiere, en consecuencia, de una ética, estética y erótica cuya tarea sea *inventar* la *conciencia humana* (=código moral interiorizado de pautas y patrones de conducta), con el

fin de domesticar nuestra animalidad y, en consecuencia, fiscalizar y administrar nuestra vida pública y privada (sociabilidad e intimidad). En definitiva, la religión (p. ej. cristiana) necesita producir una *teología institucional* (libros sagrados, códigos, prácticas, etc.) que aparezca indistintamente como un todo global y compacto, en cuyo interior estén fundidas las esferas del saber, del ser y del hacer humanos (filosofía, naturaleza y moral).

Al contrario, en la experiencia de la antigua Grecia, aunque la absoluta subordinación del individuo al Estado sea indisoluble de su religión y esté fuertemente ligada a la tradición (inicialmente al principio de sangre), la creencia sin embargo no se instala en dogmas eternos de fe ni en textos revelados (los griegos no conocen Iglesias ni papas, ni *Padrenuestros* o *Avemarías*), de tal modo que el nivel discursivo de las representaciones de sentido goza socialmente de cierta tolerancia y se halla expuesto a la iniciativa privada en la elaboración irrestricta de poetas y pensadores (Homero no es la *Biblia* de la Hélade). En esta religión no opera el criterio moralizante de la *culpa* y *pecado* (interesa el acto no la intención), además no hay ninguna teología institucionalizada y exclusivista (el Estado no gira en torno a la religión, sino al revés). Estas características peculiares de la religión griega en su conjunto es lo que, en un primer momento, permitirá al racionalismo filosófico arrebatarle a la religión el monopolio de las creencias, y luego el uso insubordinado de las prácticas espirituales: los contenidos vitales que construyen el universo mental de los individuos (la muerte, el destino, y tanto más si se trata de la divinidad del cosmos y del hombre) devienen en objeto de análisis para la razón discursiva, mientras que la conducta moral se ajusta a la libre especulación del sujeto pensante.

Si existe en la realidad algo sustancialmente divino que podamos y debamos conocer, eso mismo es interpretado por los filósofos griegos como fuente inagotable de investigación racional. Al mismo tiempo que proclaman las bondades y ventajas de la razón, reconocen también su finitud y falibilidad, sosteniendo que toda aproximación racional hacia la naturaleza de las cosas es siempre tarea humana, por tanto insuficiente, precaria y relativa. En materia de asuntos divinos, a la pretensión de dar cuenta de la existencia y consistencia divina de las cosas (o de negarla) estos filósofos la denominan *teología* en sentido estricto. Vista en su génesis histórica, la teología es patrimonio de la filosofía, no de la religión.

La teología no nace junto con la religión, ni es siempre su consecuencia inmediata. En el caso griego la teología surge en conflicto abierto con la religión, y en los marcos de la razón dialógico-discursiva. «Teología versus religión» es lo que se produce en Grecia. La historia de esta teología, o teología racional, –la primera en Occidente– es en este sentido el esfuerzo teórico por plantear racionalmente modelos de comprensión del *lógos* de lo divino (pluralidad de teologías), y por ello se distingue de la teogonía, así como la cosmología de la cosmogonía. Este despliegue racionalizador, en su soberanía frente al Estado y a las prácticas religiosas, adquiere en el siglo III a.C. un vasto alcance e independencia epistémica que da lugar incluso a la elaboración de teologías de corte materialista, como la de Epicuro. Vista retrospectivamente, la teología materialista de Epicuro forma parte entonces de la historia de la teología griega desde los presocráticos hasta los filósofos helenísticos.

Pero la teología de Epicuro no es simplemente una más entre las propuestas teológicas antiguas sino que

–siguiendo a K. Marx– representa para la historia del movimiento ilustrado griego su momento de mayor criticismo, ya que en ella se descubre la clave para pensar la libertad humana. En nuestra opinión, esa *clave* no es otra cosa que la crítica radical y frontal a la religión (representaciones básicas de sentido) y después al poder instituido en base a ella (política, moral y filosofía), en tanto que ambos constituyen los pilares fundamentales de las diversas instituciones de domesticación y confiscación de la libertad. Epicuro identifica el objeto de esta crítica en el estatuto institucionalizado (explícito o solapado) de la religión, que es la forma desde la cual, es decir desde el «sentido», se construye material y discursivamente el sometimiento. Toda su crítica contra las religiones popular y principalmente astral de Grecia debe ser leída como una crítica al poder, a la teología del poder.

Por ello, Epicuro sostendrá en un inicio la separación categórica de religión y poder, y luego la subordinación definitiva de ambos al individuo y no al Estado. Es notable que con esta aseveración Epicuro se adelante en veinte siglos a uno de los postulados centrales de la revolución francesa (*primero el individuo, luego el Estado*). Pero en lo que respecta a la religión, una vez que se le ha arrancado la fuente social misma de su ser (moral, culpa, pecado, castigo), confinando el moralismo al *mero gusto* y *criterio personal* del individuo, se le ha devuelto al hombre no sólo la potestad para conducir su propia vida sino ante todo la *inocencia* congénita a nuestra especie. No hay en adelante ninguna voluntad de poder que consumar, ningún pecado original por qué sufrir, ninguna promesa salvífica o mesiánica que esperar...

Pero Epicuro no es sólo filósofo sino también psiquiatra. Por ello no se detiene en la mera crítica a las perversidades

de la religión, sino que va más allá al desenmascarar los motivos reales que rigen a todo proyecto de dominación y poderío religioso: deseos moralistas travestidos de ley humana y divina, frustración convertida en autoritarismo, neurosis en ambición desmedida, impotencia racional en censura religiosa, perversidad sexual disfrazada de piedad…

Con todo, quizás no sea este el aspecto más significativo de su pensamiento que traspasa los siglos y que llega hasta nuestro presente para interpelarnos. Antes bien nos parece ser la serie de consecuencias que se siguen para la organización de la vida individual y colectiva del animal-gregario-humano, cuando se posiciona al cuerpo como punto de partida de nuestro paso por el mundo. Ciertamente, Epicuro se decide por el cuerpo. Y esto es fundamental.

El *cuerpo* del que nos habla Epicuro no es sólo una categoría metodológica del pensar sino ante todo una experiencia vívida en y con la *carne* (σάρξ), región específica de las necesidades-carencias del ser humano y fuente de producción del goce y sufrimiento, pero ajena a toda idea de pecado. Para él la carne es la referencia material primera y última de nuestra existencia humana.

Epicuro instala al cuerpo como el lugar primero de sus actos de enunciación. La suya es una gravísima experiencia personal con el dolor de la enfermedad hecha positivamente teoría de los placeres y una elección encarnizada (con-la-carne) por la vida terrenal del hombre hecha ontológicamente materialismo. Este su apego a la carne lo lleva a aceptar la finitud y negatividad del hombre en todas sus expresiones (muerte, dolor,

frugalidad, inestabilidad, etc.) y a encontrar no obstante su redención en la *serenidad* (la tranquilidad del sabio ante los acontecimientos). Es decir, la solución de Epicuro al drama existencial empieza con la cruda aceptación de la condición humana y su posterior transformación en un *ethos* positivo por el papel activo del hombre en la vida. Por eso, la elección de Epicuro por nuestra corporalidad viviente deviene en una estrategia de cuidado del cuerpo (gimnástica, dietética), pero –esto es importante– no del cuerpo por si mismo sino por la obtención de la *salud*. Se comprende ahora por qué su filosofía es inmediatamente asimilable a una medicina del alma, y sus principales doctrinas a una farmacopea espiritual, cuyo propósito no es otro que la felicidad del hombre.

Pero la vitalidad de su propuesta alcanza mayor hondura en la medida en que es también el resultado de un auténtico entenderse con la muerte. Según decía el pensador alemán H. Marcuse, en la historia occidental de las ideas acerca de la muerte se han producido al menos dos ideologías contrapuestas: una que reconoce en la muerte un mero hecho biológico y natural de la vida, cuyo valor no es otro que ratificar la unicidad vital del hombre, y otra que concibe a la muerte como un hecho trascendente a la vida, que dota de *sentido* a esta última si y sólo si existe un «más allá». La filosofía de Epicuro se inscribe en la primera y es un ataque a la segunda, pues para él la vida se redime por ella misma y no por su negación (la muerte) o algo exterior y trascendente a ella (teleología). La muerte sólo incumbe al hombre en tanto acontece dentro del proceso vital, pues vivir y morir no son sino dos caras de un mismo proceso y de lo que se trata es de saber vivir bien y también morir bien. La vida entonces no es un prepararse para la muerte (Epicuro

está cansado de Platón) sino para la vida, la vida feliz en esta tierra.

A grandes rasgos, estas son las condiciones de posibilidad y el contexto necesario para la comprensión de una teología tan peculiar como la de Epicuro, cuyo fundamento es la corporalidad viviente del ser humano y la aspiración última de la felicidad. De ahí que la denominemos *teología eudaimónica* y resaltemos la figura del *Epicuro teólogo*.

Pero antes de entender su teología ¿qué es la felicidad y cómo alcanzarla?

La intuición de Epicuro sobre nuestra existencia es intensa. Él experimenta la vida como un estar en el mundo, en este mundo, pero no un estar cualquiera sino estar de modo *imperturbable*. «Estar-en-el-mundo-imperturbable» (ἀταραξία) significa aquí alcanzar un estado de ánimo de sosiego y disponer al cuerpo con arreglo a ese propósito, y en eso consiste para Epicuro la felicidad (εὐδαιμονία). La consecuencia práctica de este su modo de ser y de saber epicúreo es un conjunto de prácticas y saberes que rehacen la interioridad/exterioridad del animal humano sufriente, que procuran reducirle el dolor e incrementarle al máximo el goce, enseñarle a administrar la propia vida y a cultivar la amistad como santo remedio para sobrellevar el absurdo del sin-sentido. Este tipo de prácticas es lo que en Grecia se conoce genéricamente con el nombre de «espiritualidad».

La espiritualidad emerge como una ascesis en el campo de la filosofía y no de la religión. Ni la moral ni la representación de los dioses –digámoslo una vez más– es asunto exclusivo de la religión griega. Tanto en la religión cívica,

en la religión campesina y en los misterios el factor preponderante es el ritual agrario, la cohesión social y el apego a las costumbres; el sentimiento religioso está adherido al carácter estatal de su sociedad: poco importa la mitología, la conducta moral o la piedad interna fuera del deber cívico. El racionalismo en cambio levanta un discurso propio acerca de estos contenidos y hasta una *religiosidad* propia. Junto a la moral y la teología, la espiritualidad se construye independientemente de la religión, tomando como objeto de su reflexión a la conducta humana o la naturaleza de lo divino, contenidos que tampoco son del monopolio religioso. Históricamente, el racionalismo le arrebata a la religión el material del sistema de creencias (la muerte, el destino, la divinidad…) vuelca sobre ellas su actividad critico-reflexiva y crea estos nuevos saberes y prácticas religiosas no-institucionales. En consecuencia, en la antigüedad las ideas morales y teológicas y las prácticas espirituales (con tintes de religiosidad *sui generis*) son en perspectiva histórica no el patrimonio natural de la religión, sino obra del racionalismo griego.

En este sentido, es anacrónico entender las espiritualidades filosóficas como propuestas «ateas», pues no hay ningún teísmo al que oponerse. El teísmo *in stricto sensu* será obra de la tradición teológica posterior a la griega: el teísmo cristiano. En efecto, la confrontación medieval-moderna entre *teísta* y *ateo* proviene de la tradición teológica cristiana que es en occidente la políticamente triunfante, y estamos acostumbrados a interpretar teología, moral y prácticas espirituales como un todo indisolublemente compacto y perteneciente a esa tradición. Y es que el cristianismo (Apologética, Patrística) expropia de la tradición antigua este conjunto de elaboraciones y tecnologías de producción de la subjetividad, para insertarlas dentro

de su autoritario esquema de domesticación y en los marcos totalitarios de la fe revelada. Con la conversión del Imperio romano a la religión de origen judeo-cristiano, asistimos a la fusión perfecta de los dos instrumentos que mayores daños han ocasionado a la humanidad: la religión y el poder. De este modo, el monoteísmo cristiano confisca y monopoliza a ultranza la espiritualidad, la teología y la moral en la empresa de extender su cruzada (y después Jihad) imperialista con el sádico azote de la conciencia.

Por su parte, en la experiencia griega de la espiritualidad, moral y teología, tomadas no en si mismas, ni en sus limitaciones histórico-culturales, sino en su dimensión liberadora y autopoiética de pensamiento y acción, encontramos curiosamente –a nuestro criterio– perspectivas aprovechables para el abordaje de fenómenos tan complejos como las guerras étnicas, la contaminación global, el SIDA, el racismo, y hasta el colonialismo. Pero la espiritualidad antigua, al ser esencialmente una psiquiatría de introspección por la palabra y la meditación personal, plantea ante todo una medicina social para la convivencia real con «el otro» y «lo otro». Su exhortación al «ocúpate de ti mismo si quieres [después] ocuparte de los demás», plantea el marco necesario para una política de la responsabilidad y conducta social solidaria desde la necesaria *inspección* del alma, es decir de la subjetividad. En el *mercado* mundial de las ofertas terapéuticas ella tiene aún qué ofrecerle al hombre de hoy.

Epicuro estuvo terriblemente enfermo de salud, en cambio nuestro mundo actual sufre de enfermedades originadas en la ignorancia y la estupidez. Autoritarismo, esquizofrenia por el poder, hedonismo capitalista, fana-

tismo político, fundamentalismo religioso, consumismo asfixiante o moralismo intolerante son el síntoma de que algo no marcha bien en el animal-humano. El remedio de Epicuro es su propuesta de espiritualidad: son técnicas de producción de la subjetividad (pero no del «ego» moderno) en el «me duele» o «me agrada», mediante ejercicios y autodisciplina, cuyo objeto es moldear un estilo de vida conforme a mis representaciones sobre el mundo y tallar en un acto íntimo y auténtico el contenido vital de mi existencia. Epicuro quizás hubiese dicho: «sufro, gozo, luego existo». El saber (filosófico) contribuye a ello (por eso no es un fin en si mismo), y las búsquedas personales (introspección, meditación, diálogo, risa, sociabilidad, administración de deseos, austeridad) materializan esta empresa de reestablecimiento de la salud personal.

En realidad, con estas técnicas de la subjetividad podemos decir que la religión en Epicuro es reemplazada por la espiritualidad. Por eso debe verse su propuesta teológica (junto a las otras teologías helenísticas) como la respuesta ilustrada al irreversible fracaso político de las poleis y a la crisis religiosa de su tiempo. Es un intento de contra-fundamentar las creencias y prácticas colectivas de la gente y es por tanto una lucha sin tregua contra la campeante superstición generalizada. Epicuro se da a la tarea de reformular la relación creencia/espiritualidad (ciencia/ética) bajo la fórmula *medio-fin* pero desde su materialismo hedonista, conciliando dioses y átomos y ajustándolos a los propósitos últimos de su sistema: su resultado es, por oposición a las religiones de masas, la aparición de una religión individual, interior y ejemplarista (=espiritual). La teología para entonces aquel discurso que articula a nivel simbólico el carácter liberador de su filosofía.

Con la espiritualidad como creencia (en definitiva, «éstos son mis dioses») puede romperse con toda afirmación categórica de lo teológico, liberar al hombre de todo posible turbación por efecto del fundamentalismo, pero con la espiritualidad como práctica puede instaurarse un ejercicio racional interior sobre las creencias, donde lo divino juega un papel ejemplar en el modo de vida serena del sabio: los dioses viven imperturbables y gozan de eterna salud. Y como en este nivel lo que cuenta son las acciones antes que las palabras, la expresión exterior religiosa puede bien ser vista como virtud de cultivo de la espiritualidad personal, lo que no significa exhibicionismo sino ejemplarismo.

Epicuro aparecerá entonces también como liberador y reformador de la religión.

Por su parte, la coherencia orgánica e integral de su filosofía (física, ética, política, gnoseología, derecho, etc.) será visualizada con claridad en su teología. En ella también sus prescripciones ético-morales cobran mayor claridad y sentido, y curiosamente sale a flote el fuerte arraigo de Epicuro al núcleo ético-mítico de la cultura griega. Inevitablemente Epicuro es griego y como hombre de su época expresa los prejuicios culturales de su pueblo. Pero asimismo Epicuro es trasgresor y gracias a su apego terrenal por la corporalidad viviente (por tanto, por el hombre) puede romper con la médula de la tradición helénica: el esquema dualista indoeuropeo.

Esta estructura medular se halla formalmente presente en la teoría política de Epicuro, en la separación decisiva entre lo público y lo privado (el Estado y el individuo), y el alejamiento de este último a cambio del cultivo personal

de la autarquía. Su conocido mensaje de vivir alejado de la política abraza en lo fundamental la revolucionaria tesis socrática: si quieres gobernar a los demás, si quieres liberar a los demás, ocúpate primero de ti mismo, libérate a ti mismo, aprende a gobernarte. Pero a diferencia de Sócrates, realmente Epicuro encarna los malos tiempos. Observa con frío realismo no sólo la derrota política y material de las moribundas ciudades-estado (el adiós definitivo de la forma de organización de la Polis), sino ante todo de la moral helénica (sus costumbres y modos básicos de vida), y por ello se ve ante la disyuntiva de adherirse al poder instituido y justificarlo (estoicos), ser indiferente (cínicos) o de resistir. En nuestra opinión, Epicuro opta por lo último.

Y aunque aquella estructura medular esté presente de algún modo en su pensamiento, su rechazo de la política no obedece a ningún *principismo* dogmático o moralista puritano, sino que es la expresión de repudio a la política real de su tiempo y a su ejercicio, el asco a los poderes instituidos, la imposibilidad fáctica de subvertir el desastre griego, y la resistencia vital al orden nefasto de las continuas guerras helenísticas. La actitud histórica de Epicuro ante la política es de un frío reconocimiento a la muerte del modelo de la Polis y al mismo tiempo una crítica radical y sin concesiones al autoritarismo, la arbitrariedad y el poder absoluto de los reyes helenísticos. No en vano escribirá un tratado *Sobre el Reinado*, dedicado a un monarca amigo suyo.

El modo en que Epicuro rompe con ese esquema surge curiosamente desde aquella su experiencia placentera (pero también dolorosa) con la carne. Esa es su elección vital *conditio sine qua non*. A partir de ello arrastra a la

política ante el tribunal de la «razón/cuerpo», sometiendo a examen las certezas teórico-políticas ostentadas hasta entonces por la filosofía dualista del «orgullo clásico griego» de un Platón y un Aristóteles. Su filosofía intenta superar en teoría y praxis ese dualismo constitutivo del pueblo griego y reclamar por la integridad de lo humano, la unidad indisoluble no de *psyqué* y *soma*, sino de *psyqué* y *sarx* («σάρξ», la carne), unidad que él denomina «organismo compuesto» (ἄτροισμα).

Esta notable crítica del dualismo antropológico platónico (separación cuerpo/alma) tiene ante todo el valor de reivindicar al cuerpo, en tanto carne, como parte integral y constitutiva de la felicidad humana. El hombre no tiene origen divino, ni aspira a tenerlo más; pero si lo tuviera, este origen sería plenamente terrenal (los dioses mismos son compuestos de átomos). Por tanto, toda aproximación a lo divino será entonces con la mirada no hacia un *más allá* sino siempre desde un *más acá*. Si puede pensarse una teología, será esta una teología terrenal y carnal; por tanto, humana, mundana. La teología de Epicuro revela ser entonces una antropología.

Su filosofía/teología es así el esfuerzo de pensar en los niveles de materialidad de la vida cotidiana (nuestros odios, caprichos, iniquidades, deseos, pasiones…), rebelarse contra las indolentes atrocidades cometidas cada día en nombre de los nuevos ídolos helenísticos (el imperialismo macedónico, la acumulación desenfrenada de riqueza y poder, el frío academicismo intelectualista, los nuevos cultos extranjeros), y también contra la propia concepción trágica de la vida, para la cual la existencia es un castigo. Asimismo, es una proclama de lo «terrenal» de la existencia humana frente a las patrañas alimenta-

das por la religión intelectualista, astral y uránica del platonismo que, al otorgar status de divinidad a los planetas, sometía cruelmente el destino humano a las regularidades y movimientos celestes devaluando así este mundo terrestre como irracional, incognoscible y fuente de todo sufrimiento.

Y aunque su teología no haya sido bien comprendida, no obstante, gozó en su tiempo de gran fama por su carácter intrínsecamente liberador y logró adeptos gracias a la figura ejemplar de su líder: ciertamente Epicuro fue «un dios entre los hombres» porque trajo a sus contemporáneos un εὐαγγέλιον, una «buena nueva», una teología práctica para vivir feliz en este mundo terrenal. De ahí su crítica sin concesiones a las supercherías de la religión cívica, popular y filosófica de la Grecia de su tiempo, pero siempre en la perspectiva de su *razón eudaimónica*. Jamás predicó la inmortalidad del alma, ni la intervención de la providencia divina en la creación del mundo, nunca fue un deísta; y aunque tan alejado estuvo de las ideas del judeo-cristianismo, su filosofía fue sin duda «la única filosofía misionera producida por los griegos»: ofrecía a los hombres no sólo la salvación de la estupidez por el razonamiento y la meditación sino también una «farmacopea» espiritual que restablecía la salud del alma.

Detrás de los dioses están los hombres y el poder. Es decir, toda representación de lo divino supone una representación del hombre y una determinada concepción de la vida política. Los dioses de Epicuro no son del sometimiento, ni del temor, ni de la confesión, sino del ejemplo, y de ahí su carácter pedagógico, que enseña a vencerse a uno mismo (auto-conocimiento), y que es en última instancia la lucha por la propia existencia, el reencuentro personal en y con la carne.

Los dioses en Epicuro no tienen ningún rol explicativo en la cosmología, no hay cabida para un dios *ex machina*. Epicuro rompe radicalmente con la tradición griega anterior al desvincular la relación φύσις=θεός (naturaleza=divinidad), y con ello el fundamento común a las ontologías griegas, en particular a la onto-teología (ser=dios) de Aristóteles, la máxima expresión del dualismo indoeuropeo. Es un intento de pensar *teológicamente* la realidad humana sin recurrir a ninguna matriz religiosa. ¿Cómo pensar entonces desde la teología contra la propia tradición teológica?

En el ideal epicúreo la divinidad no expresa el fundamento último de la realidad (de sentido y de control), sino la unidad permanente, ética y ante todo pedagógico-paradigmática de la autosuficiencia y la quietud, que ha resuelto el dilema del cambio ontológico y moral: la existencia es mutación, corrupción, desgaste, vejez, inestabilidad, dependencia. La divinidad es simplemente el ejemplo de existencia para el animal-humano. Por eso en el lenguaje de la escuela del Jardín premiar o castigar son signos de bajeza y enfermedad (el dios providente), pues de lo que se trata más bien es de estar sanos (es decir, alegres). El hombre debe seguir el ejemplo de los dioses que desconocen toda ansia de poder (no se ocupan de controlar ni domesticar a la humanidad), viven sin preocupación alguna en aquel estado de bienaventuranza y eterna alegría, que les impide cualquier movimiento anímico de agradecimiento o de enfado hacia los mortales. Su felicidad e inmortalidad divina los sustrae de la perturbación que generan los menesteres y ocupaciones de la vida mortal ya que «el imperturbable no resulta molesto ni para sí ni para otro» (*S.V.* 79).

En todo caso, es evidente que sus dioses modelos, físicamente *exteriores* y éticamente *interiores*, son la realización plena del ideal epicúreo: la supresión de todo dolor o sufrimiento anímico (λύπη), la obtención de la autosuficiencia (αὐταρκεία) y la ataraxia o quietud (ἀταραξία), estados anímicos que nos convidan una paz inimaginable e infinita para el alma, y en esto consiste el Bien (ἀγαθόν). Más aún, ellos son para el sabio la consumación ética del fin supremo: la eliminación de todo dolor (ἀπονία) y al mismo tiempo la prescindencia de todo placer (ἡδονή); es decir, la superación del deseo (ἐπιθυμία).

Así, con dioses que viven eternamente felices e imperturbables, no hay que preocuparse por ellos, así como ellos no se pre/ocupan de nosotros. Y en eso consiste la εὐδαιμονία (felicidad) de los dioses, el carácter de su tan peculiar «teología eudaimónica». En cierto modo, para Epicuro todo el problema de la teología reside en el paso mental-espiritual de la existencia a la esencia de los dioses, allí se origina la confusión: falsedad e impiedad, entonces, surgirán simplemente por la mediación incorrecta del lenguaje. Mientras nosotros vivimos equivocadamente en el temor a los dioses, estos se sustraen en la indiferencia (condición de su perfección), en el cultivo de sí mismos y en la preservación de su incorruptibilidad. Todo esto es su felicidad indolente, que no obstante sirve de modelo paradigmático para el hombre, animalidad-viviente que se encuentra sola en el mundo.

La respuesta de Epicuro a la crisis existencial de su tiempo es de un desencanto a las promesas, de una crudeza por la aceptación realista del desastre griego, pero también de una valentía única, propia del ideal heroico griego, frente la estupidez y la muerte: Epicuro aparece en Grecia como el héroe del sin-sentido y redentor del sujeto

de carne y hueso. Para la vida espiritual de la antigua Grecia, Epicuro representa el esfuerzo por establecer, de una vez y para siempre, la soberanía del hombre desde el sin-sentido y más allá de él: es la ilustración griega del «sapere et vivere aude».

Descubrimos entonces no sólo el aspecto propositivo sino también la perenne carga conspirativa de su pensamiento contra toda *teología revelada* ó *de las ilusiones*, crítica frontal a toda forma de dominación mental y espiritual, o a cualquier confiscación de la libertad. Por ello, para el cristianismo imperialista y su teología medieval (esa hábil usurpación de la tradición teológica griega bajo el manto revelado de la fe), Epicuro aparecerá ya desde el inicio mismo de su cruzada evangelizadora y en adelante como el mayor «enemigo entre los enemigos del cristianismo».

Por su reconocimiento del sin-sentido inherente a la vida, la afirmación de la causalidad material de lo divino, del politeísmo antropomórfico, del grito de la carne, del goce y del mundo material, y por su negación de la creación ex-nihilo, de la providencia divina, de la teleología y teodicea, de la inmortalidad del alma, de la teología revelada, mística, confesional e institucional, en suma: de toda idea de «milagro», Epicuro representa entonces la antítesis por excelencia del cristianismo y de la metafísica y el antecedente necesario de todo verdadero ateísmo. Su teología, si merece ser denominada así, es una teología sin la *presencia* y sin la *participación* de dios: es teología negativa o contra-teología. En definitiva, en el marco de nuestros actuales patrones de pensamiento –donde el fundamento y sentido de la realidad es *divino*, por tanto *teológico*– Epicuro es la negación de toda teología.

BIBLIOGRAFÍA[1]

I. EDICIONES Y TRADUCCIONES

Epicuro:

ARRIGHETTI, Graziano.
1973 *Epicuro Opere*. Einaudi, Torino, 2ª ed.

BALAUDÉ, Jean-François.
1994 *Lettres, maximes et sentences* (Traduction, introduction et commentaires). Le Livre de Poche, Paris.

DIANO, Carlo.
1987 *Epicuro Scritti morali* (Introduzione etraduzione). Rizzoli, Milano.

GARCÍA GUAL, Carlos.
1983 *Carta a Heródoto, Carta a Meneceo y Máximas Capitales* en *Epicuro* (Traducción). Alianza, Madrid.

JUFRESA, Montserrat.
1994 *Epicuro: Obras* (traducción y notas). Tecnos, Madrid, 2ª ed.

KRAUTZ, Hans-Wolfgang (ed.)
1980 *Epistula ad Menoeceum, Epistula ad Idomeneum,*

[1] Consignamos en esta bibliografía sólo las obras relativas al epicureísmo. Hemos excluido deliberadamente las de carácter secundario o complementario. El lector podrá referirse a estas en los *pie de página* en que aparecen respectivamente citados durante todo el trabajo.

Epistula ad Matrem, Epistula ad Puer en *Epikur. Briefe, Sprüche, Werkfragmente*. Stuttgart, [Versión electrónica].

LONG, H. S.
1964 *Diogenis Laetii Vitae Philosophorum, Liber X*. Oxford Classical texts, Oxford, [Versión electrónica].

MÜHLL, P. von der.
1922 *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*. Teubner, Leipzig, (repr. 1966): 3-50, [Versión electrónica].

OATES, Whitney J.
1940 *The Stoic and Epicurean Philosophers (The complete extant writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius).* Edited, and whit an Introduction. Random House, New York.

ORTIZ y SANZ, José.
1985 *Cartas y Máximas Capitales* en *Vida de los más ilustres filósofos* de Diógenes Laercio, *Libro X*, t. I. (traducción). Orbis, Barcelona.

USENER, Hermann.
1887 *Epicurea.* Teubner, Leipzig. Arrangement produced by Erik Anderson, 2005, 2006, in consultation with translations from a wide variety of sources [Versión electrónica].

VARA, José.
1995 *Epicuro. Obras completas* (Traducción y edición). Cátedra, Madrid.

Lucrecio:

ACUÑA, René.
1963 *De la naturaleza de las cosas* (Edición bilingüe y traducción). UNAM, México, (2 Vols.)

MARCHENA, José de.
2002 *De la naturaleza de las cosas* (Traducción). Folio, Madrid.

Cicerón:

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino.
1914 *De la naturaleza de los dioses* (Traducción). Madrid, s. ed.

SCHWEIZER-FERRARI, Erich.
1933 *De Natura Deorum*. Luzerna, Suiza. El texto es el de W. Ax (post O. Plasberg), Stuttgart, 2ª ed., (Teubner) [Versión electrónica].

Diógenes Laercio:

ORTIZ y SANZ, José.
1985 *Vida de los más ilustres filósofos, Libro X* (Traducción). Orbis, Barcelona, (2 Vols.)

GENAILLE, Robert.
1933 *Vie des philosophes, Livre X* (Traduction). Paris, [Versión electrónica].

Plutarco:

BETOLAUD, Victor.
1870 *De la superstition* en Oeuvres complètes de Plutarque - Oeuvres morales, t. I (Bilingüe), Hachette, Paris, [Versión electrónica].

_____.
1870 *Qu'il n'est pas même possible de vivre agréablement selon la doctrine d'Épicure* en Oeuvres complètes de Plutarque - Oeuvres morales, t. IV (Bilingüe), Hachette, Paris, [Versión electrónica].

DÜBNER, F.
1856, *De Superstitio* en Plutarchi Scripta moralia, t. II. (Bilingüe), Firmin Didot, Paris, [Versión electrónica].

_____.
1856 *Non posse suaviter vivere secundum Epicurum* en Plutarchi Scripta moralia, t. III. Firmin Didot, (Bilingüe), Paris, [Versión electrónica].

RICHARD, D.
1844 *Contre l'épicurien Colotes* en Oeuvres complètes de Plutarque - Oeuvres morales, t. V (Bilingüe), Lefévre, Paris, [Versión electrónica].

Gassendi Pierre:

TAUSSIG, Sylvie.
2006 *Vie et mœurs d'Épicure* (Édition bilingue et traduction, introduction, annotations) Les Belles Lettres, Paris, (2 Vols.)

II. DICCIONARIOS

Griego:

PABÓN DE URBINA, José y Eustaquio ECHUARI M.
1954 *Diccionario Griego-Español*. Spes S.A., Barcelona, 3ª ed.

SANZ FRANCO, F.
1995 *Diccionario Griego Clásico-Español*. Verón, Barcelona.

ESEVERRI H., Crisóstomo.
1945 *Diccionario Etimológico de Helenismos Españoles*. Aldecoa, Burgos.

Latín:

ECHUARI M., Eustaquio.
1996 *Diccionario Básico Latino-Español/Español-Latino (VOX)*. Spes Barcelona, 12ª ed. (reimpr.).

VV.AA.
2002 *Diccionario Didáctico Latín (Latín-Español/Español-Latín)*. Ediciones SM, Madrid, 2ª ed.

III. ESTUDIOS

ANTOLÍN S., Javier.
2000 *Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el Cristianismo primitivo (Tesis doctoral)*. Universidad de Valladolid, [Versión electrónica].

BALAUDÉ, Jean-François.
1994 *Épicure. Lettres, maximes et sentences*. Le livre de Poche, Paris.

_____. *Le Vocabulaire d'Épicure*. Ellipses, Paris.
2002

BIGNONE, Ettore.
1936 *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. La Nuova Italia, Firenze, (2 Vols.)

CONCHE, Marcel.
1987 *Épicure: lettres et maximes*. Paris.

DIANO, Carlo.
1974 *Scritti epicurei*. Olschki Editore, Firenze.

FALLOT, Jean.
1977 *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*. Einaudi, Torino, 3ª ed.

FARRINGTON, Benjamin.
1974 *La rebelión de Epicuro*. Laia, Barcelona, 2ª ed.

FESTUGIÈRE, A.-J.
1960 *Epicuro y sus dioses*. EUDEBA, Buenos Aires.

GARCÍA GUAL, Carlos.
1983 *Epicuro*. Alianza, Madrid.

_____.
1997 *Historia de la filosofía antigua* (compil). Trotta, Madrid.

GIANANNTONI G. y M. GIGANTE (Eds.)
1993 *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale Napoli (19-26 Maggio)*. Bibliopolis, Nápoles, (2 Vols.)

GUYAU, Jean M.
1943 *La Moral de Epicuro*. Americale, Buenos Aires.

LONG, Anthony.
1975 *La filosofía helenística*. Rev. Occ., Madrid.

MARX, Karl.
1981 *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro (Tesis Doctoral)*. Premia, México, 3ª ed.

_____.
1988 *Escritos sobre Epicuro (1.Diferencia entre la filosofía natural democritea y la epicúrea 2. Cuadernos de filosofía epicúrea, estoica y escéptica).* Crítica, Barcelona.

MONDOLFO, Rodolfo.
1968 *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. EUDEBA, Buenos Aires, 2ª ed.

PESCE, Domenico.
1985 *Introduzione a Epicuro*. Laterza, Roma-Bari, 2ª ed.

QUEVEDO, Francisco de.
2001 *Defensa de Epicuro contra la común opinión.* Tecnos, Madrid.

QUIÑONEZ, Blanca.
1999 *El sentido de la filosofía de Epicuro y su conexión con el protréptico de Aristóteles*. Universidad Nacional de Tucumán.

ROMÁN ALCALÁ, Ramón.
2002 *Lucrecio: razón filosófica contra superstición religiosa*. Córdoba: UNED Centro Asociado Córdoba, HUM 364, Historia de la Filosofía UCO. [Versión electrónica].

SALEM, Jean.
1889 *Tel un dieu parmi les hommes*. Vrin, Paris.

IV. ARTÍCULOS

ARRIGHETTI, G.
1982 «Epicuro y su escuela» en *Historia de la filosofía 2: La filosofía griega.* Siglo XXI, España, 11ª ed., pp. 297-314.

AUVRAY-ASSAYAS, Clara.
2001 «Relire Cicéron pour comprendre Philodème. (Réponse à Dirk Obbink)» en *CICÉRON ET PHILODEME. La polémique en philosophie*. (Textes édités par Clara Auvray-Assayas et Daniel Delattre). Ed. Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, Paris, pp. 227-234.

_____.
1998 «Images mentales et représentations figurées: penser les dieux au 1er. siècle av. J.-C.» en *Images romaines* (edición de C. Auvray-Assayas), Paris, Presses de l'ENS, pp. 299-310.

BALAUDÉ, Jean-François.
2003 «Le masque de Nietzsche» en *Les Épicuriens*. Magazine Littéraire, N° 425, novembre, Paris, pp. 53-55.

CAPPELLETTI M., Ángel.
s/f *Lucrecio en la posteridad*. ECO, Colombia. pp. 99-106.

CASTELLÁN, Ángel.
1984 «Algunos matices de la revaloración de Epicuro en el 400: el "De Voluptate" de Lorenzo Valla» en *Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de Ética*. Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Buenos Aires, pp. 57-62.

CASTELLANOS R., Antonio.
s/f «Lucrecio: experiencias religiosas y auténtica piedad». *: miedo y religión*, [Versión electrónica].

COLLIN, Denis.
1995 «Marx et Épicure : La thèse de doctorat dans la formation de la pensée de Karl Marx», [Versión electrónica].

CHAMANI VELASCO, Boris I.
2008 «Epicuro y su legado teológico» en *Filosofía y Poder*. Muela del Diablo Editores, La Paz, pp. 141-64.

DYE, Guillaume.
2003 «Le curieux destin des oeuvres épicuriennes» en *Les Épicuriens*. Magazine Littéraire, N ° 425, novembre, Paris, pp. 39.

FERNÁNDEZ-GALIANO, Manuel.
s/f «Epicuro y su jardín» en *Historia de la Ética I: De los griegos al renacimiento*. Victoria Camps (ed.), Crítica, Barcelona, pp. 248-281.

FUSARO, Diego.
s/f «Epicuro e la sua contestata concezione della divinità e dell'anima». S.d. [Versión electrónica].

GARCÍA GUAL, Carlos.
1970 «Epicuro, El liberador». Estudios Clásicos. [Versión electrónica].

_____.
s/f «Epicuro, Hoy». S.d. [Versión electrónica].

_____.
2003 «El sabio epicúreo y el sabio estoico». Revista de Filosofía Δαίμων, Nº 30, Universidad de Murcia, pp. 23-31. [Versión electrónica].

GIANNANTONI, Gabriele.
1993 «Epicuro e l'atteismo antico» en *Epicureismo greco e romano Atti del Congresso Internazionale Napoli (19-26 Maggio)*, Bibliopolis, Nápoles, (t. I), pp. 21- 63.

KLEVE, Knut.
s/f «Epicurean theology and herculaneum papyri». Cronache Ercolanensi, sd., pp. 249-266.

LABRE, Chantal.
2003 «L'épicurisme à Rome» en *Les Épicuriens*. Magazine Littéraire, N° 425, novembre. Paris, pp. 40-44.

MANSFELD, J.
1993 «Aspects of Epicurean Theology». Mnemosyne, Vol. XLVI, Fasc. 2, [Versión electrónica].

MENDEZ LLORET, Isabel María.
1997 «La teología de epicúrea: la concepción de la divinidad y su incidencia en la vida humana». Pensamiento, Vol. 53, Nº 205, pp. 33-52.

_____.
1993 «La concepción aristotélcia de la divinidad: del Perì philosophías a Metafísica XII; teología cósmica y motores inmóviles». Revista de Filosofía Δαίμων, Nº 6, Universidad de Murcia, pp. 23-40.

MOREAU, Pierre-François.
2003 «Epicurisme et spinozisme» en *Les Épicuriens*. Magazine Littéraire, N° 425, novembre, Paris, pp. 48-50.

MOREL, Pierre-Marie.
2003 «Une philosophie de la liberté» en *Les Épicuriens*. Magazine Littéraire, N ° 425, novembre, Paris, pp. 33-35.

NEYME, Jacques.
2003 «Une morale de l'utilité?» en *Les Épicuriens*. Magazine Littéraire, N° 425, novembre, Paris, pp. 56-58.

OBBINK, Dirk.
2001 «Le livre I du *De natura deorum* de Cicéron et le *De pietate* de Philomède» en *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*. (Textes édités par Clara Auvray-Assayas et Daniel Delattre), Ed. Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, Paris, pp. 203-225.

ONFRAY, Michel.
2003 «A l'école de l'hédonisme (entretien, propos recueillis par David Rabouin)» en *Les Épicuriens*. Magazine Littéraire, N° 425, novembre, Paris, pp. 24-29.

OTÓN S., Enrique.
1997 «Superstición y religión verdadera en Lucrecio». Cuadernos de Filología clásica. Estudios latinos, Nº 12, servicio de Publicaciones UCM, Madrid, [Versión electrónica].

RODRÍGUEZ DONÍS, Marcelino.
2007 «Gassendi y la teología de Epicuro». Fragmentos de Filosofía, Nº 5, pp. 180-205.

ROMÁN ALCALÁ, Ramón.
1995 «El Universo de Lucrecio: la desaparición definitiva del modelo mítico-poético», Almirez, (4), pp. 47-63.

_____.
1996 «El cambio del paradigma religioso: Lucrecio y la crítica a la religión como instrumento de poder». Endoxa, (7), pp. 155-173.

SALEM, Jean.
2003 «Sagesse pour un monde disloqué» en *Les Épicuriens*. Magazine Littéraire, N° 425, novembre, Paris, pp. 31-32.

SEGURA CORTEZ, Eugenio.
s/f «El jardín de Epicuro». Sd. [Versión electrónica].

SEDLEY, David.
1998 «Atomismo ed epicureismo» (Interviste 7-3-1988), [Versión electrónica].

WIFSTRAND SCHIEBE, Marianne.
s/f «Sind die epickureischen Götter 'THOUGHT-CONSTRUCTS'?» Mnemosyne, Vol. LVI, Fasc. 6, [Versión electrónica].

WOLF, Francis.
2003 «Maîtres et disciples» en *Les Épicuriens.* Magazine Littéraire, N° 425, novembre, Paris, pp. 36-38.

V. PAGINAS WEB

EPICUREAN PHILOSOPHY ONLINE. http://www.epicurus.info/ (sitio en inglés mantenido por Erik Anderson.)

EL JARDÍN. http://www.atomic-swerve.net/jardin/ (sitio en español mantenido por Sergio Sotomayor Prat.)

EPICURE. http://www.membres.lycos.fr/epicuur/ (sitio en francés mantenido por Mons-Grande Ville.)

LA PHILOSOPHIE D'EPICURE. http://antinomies.free.fr/epicure.html (sitio en francés mantenido por Mons-Grande Ville.)

EPICURO. http://www.epicuro.org/ (sitio en italiano mantenido por Michele Pinto.)

EPIKUR. http://home.datacomm.ch/mik/ba/e/epikur/ (sitio en alemán mantenido por Michael Kuhn.)

EPICURISME. http://www.epicurisme.nl/ (sitio en holandés)

EPICURISMO. http://www.mundodosfilosofos.com.br/epicurismo.htm (sitio en portugués)

THE PHILODEMUS PROJECT. http://www.humnet.ucla.edu/humnet/classics/Philodemus/philhome.htm

THE PHILODEMUS TEXT AND TRANSLATION PROJECT. http://www.utexas.edu/depts/classics/documents/Philodemus.html

THESAURUS LINGUAE GRAECAE. http://www.tlg.uci.edu/

HODOI ELEKTRONIKAI. http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm

APÉNDICE

Desde fines del siglo XIX, la discusión contemporánea occidental en torno a la teología de Epicuro ha ocupado tanto la atención de filósofos como de filólogos. Hoy podemos encontrar no sólo eruditos trabajos de edición puramente textual, basados en códices y papiros, sino también múltiples traducciones de las fuentes a distintos idiomas y estudios precisos sobre el tema.

No obstante, muchos de estos materiales no son de fácil acceso (ni por libros, ni por Internet), y en nuestro medio ni siquiera se tiene noticia de ellos. A esto se suma el desconocimiento y desinformación general sobre la filosofía de Epicuro (y más aún de su teología), a diferencia quizás de los estudios al menos estándares sobre Platón o Aristóteles. Asimismo, se desconoce los pormenores en torno a la investigación disciplinar en filosofía antigua. Por ello, pensando siempre en el lector boliviano, hemos visto conveniente agregar en este apéndice:

[a] *una versión propia en español de la Carta a Meneceo,*
[b] *un esbozo sobre el método y las fuentes para el estudio de la teología de Epicuro, y*
[c] *una síntesis del Status Quaestionis y una bibliografía complementaria (multilingüe y actual) sobre la teología de Epicuro.*

[A]

CARTA A MENECEO
(*Traducción directa del griego*)

EPICURUS
Epistula ad Menoeceum
Texto de P. von der Mühll, Teubner, Leipzig,
1922 (repr. 1966): 44-50.
Word Count: 1,354

(121.) Ἐπίκουρος Μενοικεῖ χαίρειν.

[121] Epicuro saluda a Meneceo.

(122.) Μήτε νέος τις ὢν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδείς ἐστιν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον. ὁ δὲ λέγων ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ὥραν ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὥραν ὅμοιός ἐστι τῷ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μὴ παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι. ὥστε φιλοσοφητέον καὶ νέῳ καὶ γέροντι, τῷ μὲν ὅπως γηράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων, τῷ δὲ ὅπως νέος ἅμα καὶ παλαιὸς ᾖ διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων· μελετᾶν οὖν χρὴ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴπερ παρούσης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπούσης δὲ πάντα πράττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν.

[122] Ni por ser joven demore uno en empezar a filosofar, ni por empezar a ser viejo se canse de seguir filosofando. Pues nadie es prematuro ni está retrasado en lo que concierne a la salud del alma. Y quien dice que la hora de filosofar todavía no le ha llegado o que ya se le pasó, es igual a aquel que dice que la hora para la felicidad aún no le ha llegado o que ya se le pasó. Así que deben filosofar tanto el joven como el viejo: éste, para que al mismo tiempo que envejece, se rejuvenezca entre los bienes por el recuerdo agradecido de las cosas vividas, y aquél para que a su vez sea joven y viejo por medio de su serenidad ante los acontecimientos futuros. Así que es necesario meditar y ejercitar lo que produce la felicidad, puesto que estando ella presente lo tenemos todo, mientras que en su ausencia hacemos todo por conseguirla.

(123.) Ἃ δέ σοι συνεχῶς παρήγγελλον, ταῦτα καὶ πρᾶττε καὶ μελέτα, στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν ταῦτ' εἶναι διαλαμβάνων. Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε. θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν· ἐναργὴς γὰρ αὐτῶν ἐστιν ἡ γνῶσις· οἵους δ' αὐτοὺς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσίν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἵους νομίζουσιν. ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.

[123] Los consejos que continuamente te he dado, medita y practícalos siempre, sabiendo distinguir que los principios de una vida feliz y hermosa son éstos: ante todo, considera siempre que la divinidad es un ser vivo incorruptible y feliz tal como lo prescribe el asentimiento universal sobre lo divino, y de ninguna manera le añadas atributos ajenos a la incorruptibilidad ni impropios de la plena felicidad. Al contrario, ten mente todo lo que es capaz de preservar en ella la eterna felicidad que va unida a la incorruptibilidad. En efecto, los dioses inmortales existen, pues el conocimiento que tenemos de ellos es evidente; pero no son como los cree la mayoría de la gente ya que no los mantiene tal como inicialmente los intuye. Y no es impío quien niega a los dioses del vulgo sino aquel que añade a los dioses las opiniones del vulgo.

(124.) οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις. ἔνθεν αἱ μέγισται βλάβαι† αἴτιαι τοῖς κακοῖς ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφέλειαι. ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες.

124] Pues no son prenociones sino falsas suposiciones las opiniones de la mayoría en torno a la naturaleza de los dioses. De ahí que se acuse a los dioses de castigar a los malos con terribles daños y premiar a los buenos con grandes beneficios. Acostumbrados pues [los dioses] a sus propias virtudes acogen siempre a quienes son como ellos y califican como extraño todo lo que no es de su clase.

Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δέ ἐστιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. ὅθεν γνῶσις ὀρθὴ τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον.

En segundo lugar, acostúmbrate a pensar que la muerte no se relaciona con nosotros, ya que todo lo bueno y lo malo reside en la sensación, y la muerte es la privación de sensación. En consecuencia, el recto conocimiento de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace que lo mortal de la vida sea agradable, pero no por añadirle duración ilimitada sino porque elimina el deseo de inmortalidad.

(125.) οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν. ὥστε μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον οὐχ ὅτι λυπήσει παρών, ἀλλ' ὅτι λυπεῖ μέλλων. ὃ γὰρ παρὸν οὐκ ἐνοχλεῖ, προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ. τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδήπερ περὶ οὓς μὲν οὐκ ἔστιν, οἳ δ' οὐκέτι εἰσίν. Ἀλλ' οἱ πολλοὶ τὸν θάνατον ὁτὲ μὲν ὡς μέγιστον τῶν κακῶν φεύγουσιν, ὁτὲ δὲ ὡς ἀνάπαυσιν τῶν ἐν τῷ ζῆν <κακῶν αἱροῦνται.

[125] En efecto, nada hay de temible en el hecho de vivir para quien ha comprendido adecuadamente que nada temible acontece en el hecho de no-vivir. De modo que es tonto quien dice temer a la muerte no porque le inquietará cuando ella se presente, sino porque le aflige la idea de que llegará. Pues, si lo que estando presente no perturba, mucho menos afligirá lo que se espera. Así, el más terrible de todos los males, la muerte, no se relaciona con nosotros, porque mientras nosotros existimos, la muerte no está presente; y cuando ella está presente, entonces nosotros ya no existimos. Por tanto, ni está en contra de los vivos ni de los muertos, pues para los primeros ella no existe y en cambio los otros ya no están más. No obstante, la mayoría de la gente unas veces huye de la muerte como el más grande de los males, y otras la solicita como descanso de los males de la vida.

(126.) ὁ δὲ σοφὸς οὔτε παραιτεῖται τὸ ζῆν> οὔτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν· οὔτε γὰρ αὐτῷ προσίσταται τὸ ζῆν οὔτε δοξάζει κακὸν εἶναί τι τὸ μὴ ζῆν. ὥσπερ δὲ τὸ σιτίον οὐ τὸ πλεῖον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἱρεῖται, οὕτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζεται. Ὁ δὲ παραγγέλλων τὸν μὲν νέον καλῶς ζῆν, τὸν δὲ γέροντα καλῶς καταστρέφειν, εὐήθης ἐστὶν οὐ μόνον διὰ τὸ τῆς ζωῆς ἀσπαστόν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ τὴν αὐτὴν εἶναι μελέτην τοῦ καλῶς ζῆν καὶ τοῦ καλῶς ἀποθνῄσκειν. πολὺ δὲ χείρων καὶ ὁ λέγων καλὸν μὲν μὴ φῦναι, φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀίδαο περῆσαι. [Θέογνις, 425, 427]

[126] AL CONTRARIO, el sabio ni rehúsa vivir ni teme el no-vivir; pues no le agobia la vida ni considera que el no-vivir sea un mal. Y así como en la comida no elige en absoluto lo más abundante sino lo más exquisito, así también no disfruta del tiempo más largo sino del más agradable. El que recomienda al joven vivir bien y al viejo morir bien es estúpido no sólo por lo agradable que es la vida, sino también porque el cuidado para vivir bien es el mismo para morir bien. Pero es mucho peor el que dice «bueno es no haber nacido», y «una vez nacido, traspasar cuanto antes las puertas del Hades». [Teognis, 425, 427]

(127.) Εἰ μὲν γὰρ πεποιθὼς τοῦτό φησιν, πῶς οὐκ ἀπέρχεται ἐκ τοῦ ζῆν; ἐν ἑτοίμῳ γὰρ αὐτῷ τοῦτ' ἐστίν, εἴπερ ἦν βεβουλευμένον αὐτῷ βεβαίως· εἰ δὲ μωκώμενος, μάταιος ἐν τοῖς οὐκ ἐπιδεχομένοις. Μνημονευτέον δὲ ὡς τὸ μέλλον <οὔτε πάντως ἡμέτερον> οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτε ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον.

[127] PUES si dice esto habiéndose convencido, ¿por qué no se aparta de la vida? Ya que eso está a su alcance (suicidarse), si es que lo ha deliberado seriamente. Pero si lo dice burlándose, es un estúpido para quienes no se lo admiten. También hay que recordar que el futuro ni es totalmente nuestro ni totalmente no nuestro, a fin de que ni lo esperemos totalmente como que inexorablemente llegará, ni lo desesperemos como que totalmente no llegará.

Ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσι καὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.

Hay que razonar por analogía que entre los deseos unos son naturales, otros vanos. De los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para la imperturbable tranquilidad del cuerpo y otros para la vida misma.

(128.) τούτων γὰρ ἁπλανὴς θεωρία πᾶσαν αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν <τῆς ψυχῆς> ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος. τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν. ὅταν δὲ ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται , λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμών, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζῴου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι καὶ ζητεῖν ἕτερον ᾧ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρώσεται. τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· <ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν,> οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.

[128] En efecto, una teoría firme sobre esto sabe referir toda elección y rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, pues en esto consiste el fin de la vida feliz. Por esta razón hacemos todo a fin de no sufrir dolor ni estar aterrorizados. Y una vez que lo hemos conseguido, toda tempestad del alma se disuelve, no teniendo el ser vivo que andar tras algo como si le faltase, ni buscar otra cosa con que colmar el bien del alma y del cuerpo. En consecuencia, tenemos necesidad de placer desde el momento en que estando ausente sentimos dolor; pero cuando no sentimos dolor, ya no necesitamos del placer.

Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν.

Por esta razón decimos que el placer es principio y fin de la vida feliz.

(129.) ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν

[129] Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural,

ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες. Καὶ ἐπεὶ πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον, διὰ τοῦτο καὶ οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἱρούμεθα, ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἕπηται· καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὰν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας. πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἱρετή· καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα.

a partir de él emprendemos toda elección y rechazo y a él acudimos para juzgar todo bien teniendo a las afecciones como criterio. Y como es el bien primero y connatural, por eso elegimos todo placer; pero a veces dejamos del lado muchos placeres cuando de estos se sigue para nosotros una molestia mayor. También consideramos que muchos dolores son preferibles a placeres siempre que, tras haber soportado por mucho tiempo tales dolores, los acompañe un placer mayor para nosotros. Por tanto, todo placer por tener una naturaleza apropiada es un bien, pero no cualquiera es aceptable. Igualmente, todo dolor es malo, pero por su naturaleza no todo dolor puede ser evitado siempre.

(130.) τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει. χρώμεθα γὰρ τῷ μὲν ἀγαθῷ κατά τινας χρόνους ὡς κακῷ, τῷ δὲ κακῷ τοὔμπαλιν ὡς ἀγαθῷ.

[130] Conviene, entonces, juzgar todas estas cosas por el cálculo y la observancia de ventajas y desventajas, ya que en algunas circunstancias nos servimos de lo bueno como malo y, al contrario, de lo malo como bueno.

Καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα

Así, consideramos la autosuficiencia como un gran bien, pero no para que siempre nos sirvamos de poco sino para que -si no tenemos mucho- nos contentemos con ese poco, sinceramente convencidos de que más placentera-

πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι, καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον, ὅτι τε λιτοὶ χυλοὶ ἴσην πολυτελεῖ διαίτῃ τὴν ἡδονὴν ἐπιφέρουσιν, ὅταν ἅπαν τὸ ἀλγοῦν κατ' ἔνδειαν ἐξαιρεθῇ, (131.) καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονήν, ἐπειδὰν ἐνδέωντις αὐτὰ προσενέγκηται. τὸ συνεθίζειν οὖν ἐν ταῖς ἁπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις καὶ ὑγιείας ἐστὶ συμπληρωτικὸν καὶ πρὸς τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρήσεις ἄοκνον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ τοῖς πολυτελέσιν ἐκ διαλειμμάτων προσερχομένοις κρεῖττον ἡμᾶς διατίθησι καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους παρασκευάζει. Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὥς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν·

mente disfrutan de la abundancia y magnificencia los que menos tienen necesidad de ella, y que todo lo natural es fácil de conseguir y lo superfluo, difícil. Y los alimentos sencillos aportan igual placer que una comida costosa y refinada, cuando se suprime todo dolor originado en la carencia.

[131] El pan y el agua dan el más elevado placer cuando uno que los necesita llega a conseguirlos. En este sentido, habituarse a un régimen de vida sencilla y no lujosa es provechoso para la salud: hace al hombre desenvuelto frente a las urgencias inmediatas de la vida cotidiana, nos pone en mejor disposición de ánimo cuando por intervalos accedemos a los refinamientos, y nos prepara para no temer a las vicisitudes de la fortuna. Por tanto, cuando afirmamos que el placer es el fin último no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en el utilitarismo (como creen algunos ignorantes que no están de acuerdo o que interpretan mal nuestra doctrina), sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma.

(132.) οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα, τὸν

[132] Pues ni bebidas ni continuos festines ni goces con adolescentes y mujeres, como tampoco pescados y demás manjares que ofrece una mesa lujosa, producen una

ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος.

vida agradable sino un sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección y rechazo, y extirpa las creencias que hacen que la más grande confusión se apodere de las almas.

Τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις. διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως. συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον.

De todo esto el principio y el bien más grande es la prudencia o sabiduría práctica. Por eso la prudencia, fundamento de las demás virtudes, es incluso algo más preciado que la propia filosofía, porque enseña que no es posible vivir con placer sin sensatez, honestidad y justicia ni vivir sensata, honesta y justamente sin placer. Pues las virtudes están por naturaleza fundidas con el vivir placentero, y el vivir placentero es inseparable de ellas.

(133.) Ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσια δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρας ὡς ἔστιν εὐσυμπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς; τὴν δὲ ὑπό τινων δεσπότιν εἰσαγομένην πάντων † ἀγγέλλοντος * * (<λέγει ἐν ἄλλοις γίνεσθαι ἃ μὲν κατ'

[133] Porque ¿quién piensas que sea más superior a aquel que sobre los dioses tiene creencias piadosas y ante la muerte está siempre sin temor; que ha aplicado su razonamiento al fin de la naturaleza y sabe distinguir que el límite de los bienes es fácil de colmar y obtener mientras que el de los males exige poco tiempo y ocupación; que además se ríe de aquella tirana universal introducida por algunos, el Destino, la Suerte, el Sino, el Azar, la Fatalidad, el Hado o la Necesidad, diciendo que algunas cosas suceden por necesidad, otras por

ἀνάγκην>, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς, διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὁρᾶν, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν)—

azar y otras que dependen de nosotros (porque ve que la necesidad no da cuenta de los hechos que se le atribuyen y que el Azar o Fortuna es inestable, mientras que lo que está en nuestro poder no tiene otro amo, por lo cual le acompaña naturalmente el reproche y la alabanza)?

(134.) ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην— τὴν δὲ τύχην οὔτε θεὸν ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν ὑπολαμβάνων— οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῷ πράττεται—οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν—<οὐκ> οἴεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι, ἀρχὰς (135.) μέντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι—κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν—βέλτιον γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ καλῶς κριθὲν <μὴ ὀρθωθῆναι ἢ τὸ μὴ καλῶς κριθὲν> ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην.

[134] PUES entonces sería preferible seguir el mito sobre los dioses que ser esclavo del Destino, Fatalidad o Hado de los físicos. El primero esboza al menos una esperanza de suplicar perdón a los dioses mediante el culto, en cambio el otro presenta una necesidad inexorable. A la fortuna ni la considera una divinidad como cree la mayoría (pues la divinidad no obra en desorden), ni tampoco una causalidad incierta (pues no cree que de ella se de a los hombres bien o mal alguno para la vida feliz, ni que por ella sean suministrados los principios de grandes bienes y males).

[135] CONSIDERA que es mejor ser racionalmente desafortunado que irracionalmente afortunado, pues en los hechos es mejor que yerre el juicio bien examinado a que el mal examinado resulte correcto por pura suerte.

Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τούτοις συγγενῆ μελέτα πρὸς σεαυτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς πρός <τε> τὸν ὅμοιον σεαυτῷ,

Estos consejos y los afines a ellos medítalos en tu interior día y noche, contigo mismo y con alguien semejante a ti, y jamás ni despierto ni en sueños sufrirás per-

καὶ οὐδέποτε οὔθ' ὕπαρ οὔτ' ὄναρ διαταραχθήσῃ, ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῴῳ ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.

turbación sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se parece a un animal mortal el hombre que vive entre bienes inmortales.

[B]

SOBRE EL MÉTODO Y LAS FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA TEOLOGÍA DE EPICURO

Ciertamente una característica determinante en los estudios sobre filosofía griega, y por qué no de toda la filosofía, es la superación de las mediaciones lingüísticas, mediante el acceso directo a las fuentes en que fueron escritas las obras de los pensadores, aspecto apremiante que en nuestro medio no forma parte aún de las prioridades académicas. El caso de Epicuro confirma esta necesidad y determina por tanto, en cierta medida, la naturaleza del método para su estudio.

Por ello, dado que los antiguos documentos de Epicuro y de los epicúreos (s. IV a.C. a I d.C.) están escritos en griego y latín, en este trabajo hemos optado por la hermenéutica clásica aplicada a los estudios sobre filosofía griega, es decir por el método de la antigua tradición *hermenéutica de interpretación textual*. Con ya casi 26 siglos de existencia, connatural al nacimiento de la escritura y los primeros códigos de conducta como el de Hammurabi, se trata de un «*método*» que intenta ser fiel al texto tanto en su literalidad como en su contenido. Entre los filólogos es quizá hasta hoy el método por antonomasia; los árabes y judíos lo desarrollaron con sus textos sagrados (la Torá, el Talmud y el Corán), pero será desde la experiencia de los exegetas cristianos y después de los filósofos del Romanticismo e Ilustración –como F. Schleiermacher– que en la modernidad alcanzará su máximo esplendor, no sin antes pasar también por las manos de filólogos de la generación de Nietzsche como Willamowitz-Möllendorff y Hermann Diels, discípulos ambos de Hermann Usener (colega de Erwin Rhode, el maestro de Nietzsche). Con Heidegger, y sin olvidar la fuerte influencia de filólogos clásicos como Paul Friedländer y Werner Jaeger, este tipo de hermenéutica metódica se inserta en nuestros días en

la reflexión general sobre *Filosofía Hermenéutica* impulsada por Hans-Georg Gadamer.

Lo provechoso de la antigua hermenéutica es que enseña (en el contacto directo con el texto en su lengua original) a no proyectar nuestros prejuicios del presente sobre problemas del pasado remoto de pueblos configurados con distintas representaciones de las cosas (*Cosmovisión*), y a cuidarnos de los juicios evaluativos, reduccionistas y moralizantes. Insiste mucho en revisar la historia vivida de las comunidades humanas para descubrir que detrás de la literalidad de sus textos subyace su psicología profunda y sus modos de aproximarse a lo «real»; exige al intérprete, en la medida de lo posible, hacer «re-vivir el alma» del texto y retrotraer su «pasado-presente»[1], realizar la añorada interpretación del «mundo de la vida cotidiana» que presupone a un texto/autor. En fin, se trata de un esfuerzo histórico (no exento de error) por arrancarle al texto su sentido comprehensivo de las cosas.

Esto implica también utilizar la terminología propia de la filosofía en cuestión, en nuestro caso del epicureísmo, pues resulta evidente que lenguaje, método y filosofía de un sistema (a diferencia de lo que a veces se cree), son inseparables y no *reaclimatables* a estructuras ajenas de pensamiento. Resultaría absurdo, por ejemplo, pensar la *fenomenología* de un E. Husserl con el *método fenomenológico* pero sin el *lenguaje fenomenológico* de esta filosofía. Otro tanto acontece con Epicuro y toda la filosofía antigua, pues la idea consiste más bien en lograr que esta (o cualquier otra) filosofía nos «hable» en su lenguaje y «con» su método.

Pero de manera concreta ¿cómo opera este método? En lo fundamental, de acuerdo a los siguientes elementos, distintos y simultáneos pero unitarios en su aplicación: Texto, Traducción, Comentario, Interpretación[2]. Para el caso

---

1 Cfr. Dussel, Enrique. *El humanismo helénico*. EUDEBA. Buenos Aires, 1975. p. xi.

2 El modelo contemporáneo de este método es muy probablemente el que

de Epicuro, el método descansa en cinco niveles sucesivos y procede de acuerdo al siguiente orden: 1) Lectura directa de su obra en griego: lectura de las fuentes griegas "línea por línea" y análisis morfo-sintáctico gramatical, semántico, e idioléctico; 2) Revisión de las principales ediciones (Arrighetti, Krautz, Long, Mühll, Usener); 3) Comparación de las traducciones y lecturas distintas a una misma fuente o pasaje: Filológica (lagunas, enmiendas y *lectio* textuales) y Filosófica (enfoques, corrientes y tendencias); 4) Bibliografía especializada en otros idiomas; y 5) Interpretación: análisis comparativo (filológico y filosófico), visión histórico-cultural, traducción conceptual y tesis o hipótesis interpretativa (posición personal).

Ahora bien, respecto a las fuentes epicúreas, hay que hacer algunas consideraciones. Como sucede muy a menudo, las dificultades de transmisión documental son un fenómeno común a los escritores de la antigüedad (filósofos, literatos, historiadores, médicos, científicos, etc.), y en esto Epicuro no es la excepción. Aunque tengamos noticias de que fue un autor sumamente prolijo (pues escribió 37 libros sobre física y otros tantos sobre diversos temas) y contemos con nuevos y valiosos materiales, la pérdida histórica de sus obras centrales es un hecho insuperable. Asimismo, a pesar de los progresos filológico-filosóficos en el estudio de Epicuro y su escuela, el estado de las fuentes escritas no es el mejor. Lo poco de su obra que ha sobrevivido a la persecución ideológica[3] (primero romana, luego cristiana) no ha llegado en buenas condiciones materiales, y por eso existen hoy ediciones diversas y confrontadas de los textos griegos, que plantean no sólo dificultades en la interpretación paleográfica, sino también, y esto es lo más importante, dificultades de comprensión global y detallada de su filosofía.

---

ofrece la obra de KIRK, G. S., RAVEN, E. y SCHOFIELD, M: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Trad. Jesús García Fernández, Madrid, Gredos, 2ª ed., 1987.

3 V. DYE, Guillaume. «Le curieux destin des œuvres épicuriennes» en *Les Épicuriens.* Magazine Littéraire, N ° 425, novembre 2003, Paris, pp. 39.

A esto se añade el problema también casi insuperable de la limitación bibliográfica en nuestro medio para el acceso a ciertas fuentes antiguas: a diferencia de las obras (al menos traducidas traducidas) de Epicuro, Diógenes Laercio, Lucrecio, Cicerón, Plutarco de Queronea, Séneca, Marco Aurelio o Luciano de Samosata, los tratados de Filodemo de Gádara o Diógenes de Oneoanda presentan mayor dificultad para su acceso, por el hecho de ser obras de consulta de un número reducidísimo de estudiosos. Con todo, el medio para superar las limitaciones reside en tener siempre presente la unidad teórica y compacta de la filosofía de Epicuro y de su escuela en la reproducción de sus ideas y doctrinas principales. Esto permite hasta cierto punto suplir las limitaciones bibliográficas.

En efecto, Epicuro y el epicureísmo son una misma cosa, no hay distinción sustancial. A diferencia de otras escuelas (Academia, Liceo, Stoa), las principales doctrinas del Jardín se mantuvieron casi invariables hasta la desaparición definitiva de la escuela en Roma y no se mezclaron con ninguna otra doctrina, como sucedió, por ejemplo, en el siglo I a.C. con el platonismo que se fusionó con el escepticismo. No hay, por tanto, en la historia del epicureísmo distintas etapas teóricas (antigua-media-tardía) como en la Academia de Platón o en la Stoa de Zenón. La totalidad de los fragmentos y testimonios de la escuela epicúrea responden más bien al «espíritu» (o *dogmática* doctrinal) que Epicuro estableció en sus escritos. Las obras de los epicúreos (contemporáneos al maestro y posteriores a él) no son creaciones nuevas y distintas, sino desarrollos puntuales, precisos y eruditos, paráfrasis, ampliaciones temáticas y refutaciones a doctrinas contrarias, y en ello radica justamente su originalidad y aporte. Por eso, al momento de citar las fuentes documentales epicúreas disponibles, hay que asumir heurísticamente que allí se repiten las mismas ideas de Epicuro. La interpretación filosófica de estas ideas depende de las tres *Cartas* escritas por el propio Epicuro (a Heródoto, Pítocles y Meneceo), los fragmentos de sus otras cartas (a otros destinatarios), las cartas de lugar incierto, los pedazos de su obra *De la naturaleza*, su *Testamento*, sus conocidas *Máximas*

Capitales y *Sentencias Vaticanas*. A esto se añade la invaluable obra del filósofo romano Tito Lucrecio Caro, el poema *De la naturaleza de las cosas*, que después de siglo y medio a Epicuro imita casi a la literalidad la doctrina de este maestro espiritual Epicuro. Estos son los textos principales.

Complementariamente, prestan un gran servicio algunos fragmentos disponibles (directa, indirectamente o por citas) de documentos antiguos como el Papiro de Herculano, el Papiro de Oxirrinco, el Corpus Hermeticum y hasta el libro de los *Hechos de los Apóstoles* del Nuevo Testamento, que sirve para la elaboración de algún punto específico, como por ejemplo la fuerte presencia del epicureísmo en el contexto religioso del periodo helenístico romano.

Ahora bien, el estudio de la filosofía de Epicuro (en nuestro caso la compensión de su teología) depende en cierta medida del modo cómo disponemos de estas fuentes, tanto desde los puntos de vista paleográfico como doxográfico (pero también filológico y filosófico). Desde el punto de vista paleográfico, existen dos tradiciones de texto: los códices y papiros[4]. Los códices, cuya historia se inicia relativamente en el medioevo, contienen la obra de Diógenes Laercio (y por tanto de Epicuro), otros doxógrafos y filósofos importantes: se trata de los códices Borbonicus Neapolitanus Graecus, Parisinus Graecus, Constantinopolitanus Veteris Serail, Laurentianus Florentinus, Lobcowicenses Raudnitianus, Frobeniana Basilensis, Vaticanus Graecus y Urbinas Vaticanus Graecus. Por su parte, entre los papiros que fueron recién descubiertos en el siglo XVIII (pero que datan ya desde la antigüedad) es clave el Papiro de Herculano (y en menor grado el de Oxirrinco) que en sus casi dos mil rollos de papiro contiene fragmentos de la obra mayor

[4] Ofrecemos esta reseña y el listado descrito a continuación en base G. Arrighetti (*Epicuro Opere*, Einaudi, Turín, 1973[2]). En nuestro trabajo hemos utilizado las fuentes que aparecen nombradas (v. bibliografía), a excepción de:
* No disponible directamente en este trabajo, sino por citas ajenas.
** No utilizada en este trabajo.

sobre física de Epicuro y fragmentos de sus seguidores como Polístrato, Colotes y especialmente Filodemo.

Por otro lado, desde el punto de vista de la doxografía y la transmisión de ideas y doctrinas, dependemos también de la mediación de la tradición antigua. Aquí encontramos dos fuentes contrapuestas: ***a) Fuentes epicúreas.-*** **1) EPICURO**: *Carta a Heródoto, Carta a Pítocles, Carta a Meneceo, Restos de otras Cartas, Máximas Capitales, Sentencias Vaticanas, Testamento, Fragmentos de De la naturaleza, Fragmentos de lugar incierto*; **2) LUCRECIO:** *De la naturaleza de las cosas*; **3) FILODEMO DE GÁDARA:** *Sobre la Muerte***, *Sobre los Dioses**, *Sobre la Piedad**, *Sobre la Providencia*****; 4) DIÓGENES LAERCIO:** *Libro X de Vidas de los filósofos más ilustres;* **5) DIÓGENES DE ONEOANDA:** *Fragmentos de Oneoanda**, y ***b) Fuentes anti-epicúreas.-*** **6) CICERÓN:** *De la Adivinación, De la naturaleza de los dioses*; **7) PLUTARCO DE QUERONEA:** *Que no es posible vivir agradablemente según Epicuro, Contra Colotes, De si está bien dicho "vive ocultamente"**, *Grilo**, *De la superstición, De las opiniones de los poetas**; **8) SEXTO EMPÍRICO:** *Contra los dogmáticos**; **9) CLEMENTE DE ALEJANDRÍA:** *Stromata** **10) LACTANCIO:** *Sobre la ira de Dios**; **11) ORIGENES:** *Contra Celso**.

A lo debemos añadir, ***c) Testimonios.-*** **12) SÉNECA:** *Cartas a Lucilio, Cuestiones naturales***, *De la vida feliz***; **13) MARCO AURELIO******; 14) PORFIRIO:** *Carta a Marcela**; **15) AECIO******; 16) ATENEO**: *Deipnosofistas*****; 17) ESTOBEO***; **18) SIMPLICIO:** *Escolio a Aristóteles**; **19) ESTACIO*****; 20) HESÍODO*****; 21) PLINIO EL VIEJO*****; 22) VALERIO-MÁXIMO***; **23) EUSEBIO DE CESAREA:** *Preparación evangélica**; **24) LUCIANO DE SAMOSATA:** *Alejandro o el falso profeta***; **25) ATICO:** *La Preparación evangélica de Eusebio**; **26) DEMETRIO LACO***, y también ***d) Documentos.-*** **27) PAPIRO DE HERCULANO*****; 28) PAPIROS DE OXIRINCO*****; 29) CORPUS HERMÉTICUM:** *Hermes Trismegisto***; **30) NUEVO TESTAMENTO:** *Hechos de los Apóstoles.*

Finalmente, incorporamos a esto los puntos de vista filológico y filosófico dentro de la tradición moderna: ***e) Ediciones del texto griego.-*** **31) HERMANN USENER:** *Epicurea, Glosarium Epicureum**; **32) GRAZIANO ARRIGHETTI:** *Epicuro.Opere*; **33) HANS-WOLFGANG KRAUTZ:** *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*; **34) PETER VON DER MÜHLL:** *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*; **35) H.S. LONG:** *Diogenis Laetii Vitae Philosophorum, Liber X.*, ***f) Traducciones.-*** **36) JEAN-FRANÇOIS BALAUDÉ:** *Epicure Lettres, maximes et sentences*; **37) WHITNEY J. OATES:** *The Stoic and Epicurean Philosophers (The complete extant writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius)*; **38) CARLO DIANO:** *Epicuro Scritti morali*; **39) JOSÉ VARA:** *Epicuro Obra*; **40) MONSERRAT JUFRESA:** *Epicuro Obras completas*; **41) JOSÉ ORTIZ Y SANZ:** *Vida de Epicuro, Epicuro Cartas y Máximas Capitales*; **42) CARLOS GARCÍA GUAL:** *Epicuro Carta a Heródoto, Carta a Meneceo y Máximas Capitales*; **43) ROBERT GENAILLE:** *Vie d'Epicure*; **44) GRAZIANO ARRIGHETTI:** *Vita di Epicuro, Epistola a Erodoto, Epistola a Pitocle, Epistola a Meneceo, Massime Capitali, Gnomolgio Vaticano, Fragmmenti delle opere perdute, Lettere, Opere incerte*, ***g) Exposiciones magistrales.-*** **45) PIERRE GASSENDI:** *Vita et Moribus Epicuri, Animadversiones in decimun librum Diogenis Laërtii**; **46) KARL MARX:** *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*; **47) FRANCISCO DE QUEVEDO:** *Defensa de Epicuro contra la común opinión*; **48) JEAN M. GUYAU:** *La morale d'Epicure*, asimismo: ***h) Estudios actuales.-*** **49) Ver apéndice C**[5].

En fin, la edición estándar actual (es decir, editada en griego, con aparato crítico-filológico y traducción de apoyo) para el estudio de la filosofía de Epicuro es *Epicuro Opere* de G.

[5] Quizás los mejores estudios estudios especializados, eruditos y críticos sobre el tema sean: *Gnosis theòn. Die Lehre der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie* de Knut Kleve, *Zwei Fragen der epikureischen Götterlehre* de Philip Merlan, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs* de W. Schmid, el conocido de A.-J. Festugière *Epicure et ses dieux* y el ya mencionado *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion* de Dietrich Lemke (tesis doctoral de la Universidad de Tubinga).

Arrighetti (Einaudi, Torino, 2ª ed., 1973). A esta se añade la ya centenaria edición *Epicurea* de H. Usener (Teubner, Leipzig, 1887, versión electrónica inglesa 2005, 2006), cuya vigencia es reconocida aún por los filólogos.

i) Ejemplo del estado de las fuentes: Presentamos a continuación fotografías digitales del papiro carbonizado de Herculano, y el intento de lectura, reconstrucción y transcripción textual realizada mediante microscopio biocular y espectroscopia de imagen por el experto en epicureísmo Knut Kleve de la Universidad de Oslo.

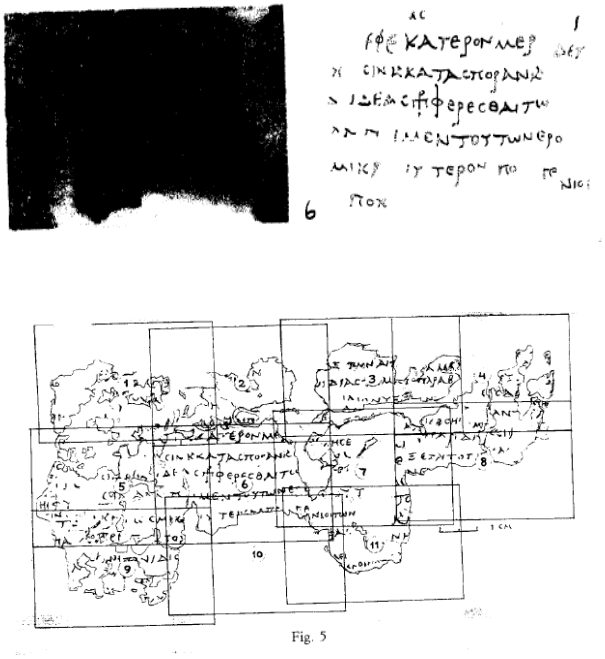


Fig. 5

Fuente: *Figuras 4 (6) y 5*. Kleve, Knut, *Epicurean theology and herculaneum papyri*. Cronache Ercolanensi, sd., pp. 260-261.

[C]

STATUS QUAESTIONIS Y BIBLIOGRAFÍA ACTUAL-MULTILINGÜE SOBRE LA TEOLOGÍA DE EPICURO

Los estudios sobre el epicureísmo tienen su origen en la misma antigüedad greco-romana; filósofos e intelectuales de la época se detuvieron a estudiar detenidamente la doctrina de Epicuro. No sólo sus discípulos directos en Grecia (Hemarco, Metrodoro y Colotes) y seguidores en Roma (Amafinio, Rabirio, Catio, Saufeio y los preclaros Lucrecio, Filodemo) tratan puntos controversiales del sistema, sino también sus adversarios paganos (Cicerón, Plutarco o el escéptico Sexto Empírico) y cristianos (Clemente de Alejandría, Arnobio, Lactancio, Tertuliano o San Agustín), época de censura y persecución del epicureísmo y de marcha victoriosa del cristianismo medieval.

Pero la tradición atraviesa el medioevo y llega al siglo XII en favor de Epicuro con Juan de Salisbury de la escuela de Chartres, para luego extenderse al Renacimiento con los libros de los italianos Cosma Raimondi (*Defensio Epicuri contra Stoicos, Academicos et Peripateticos*) y Lorenzo Valla (*De voluptate ac De vero bono,* publicada en 1431). En la modernidad del siglo XVII el canónigo Pierre Gassendi, en su afán de introducir el materialismo en Francia, acaba más bien restituyendo la figura de Epicuro. Por su parte, «el hereje» Giordano Bruno imita el arte de Lucrecio en la explicación de la doctrina epicúrea de la naturaleza. Versado en letras como el humanista Erasmo de Rótterdam, el español Francisco de Quevedo publica su libro *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, aunque desde el punto de vista católico. Hallamos también las huellas del filósofo griego en Spinoza, Helvecio, J. Locke, Montaigne y La Rochefoucauld, o en el utilitarismo inglés de un John Stuart Mill, sin olvidar su fuerte influencia en los ilustrados franceses

del siglo XVIII como el inigualable Voltaire[6]. Respetado por Kant y desestimado después por Hegel, a fines del siglo XIX el interés por Epicuro (el «ateo», el «materialista», el «despreciador de los dioses», el mayor «enemigo entre los enemigos del cristianismo», el «liberador») se renueva tanto con los historiadores del materialismo F. Lange, K. Lasswitz y L. Mabilleau[7], como con E. Zeller, J. Guyau o los filósofos Marx y Nietzsche, e inusitadamente en nuestro siglo con H. Marcuse[8].

En tiempos más recientes, y con el bagaje de aquella rica tradición tras de sí, la filología clásica del último siglo dedicada a los estudios sobre Epicuro y el epicureísmo se ha beneficiado también de notables revoluciones paradigmáticas, innovaciones metodológicas e importantes hallazgos documentales. Y aunque quizá fueron K. Marx y F. Nietzsche los primeros en ofrecer un panorama distinto de la escuela de Epicuro (pero también de toda la antigüedad), cuando aquel escribió en 1841 su intuitiva tesis doctoral sobre las *Diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* y éste otro su polémico *Origen de la tragedia* en 1872, el giro definitivo en las investigaciones sobre Epicuro se debe, en opinión de los expertos en el tema[9], a la obra fundamental del italiano Ettore Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*[10], que marcó a mitad

---

6 V. Moreau, Pierre-François. «Epicurisme et spinozisme» en *Les Épicuriens*. Magazine Littéraire, N° 425, novembre 2003. Paris, pp. 48-50. NEYME, Jacques. «Une morale de l'utilité?» en *Op. cit.*, pp. 56-58.

7 V. PESCE, Domenico. *Introduzione a Epicuro*, Laterza, Roma-Bari, 2ª ed., 1985, pp. 137-157.

8 García Gual, Carlos. *Epicuro*. Alianza. Madrid, 1983, p. 173, p. 274; Fernández-Galiano, Manuel. «Epicuro y su jardín» en *Historia de la Ética I: De los griegos al renacimiento*. Victoria Camps (ed.), Crítica, Barcelona, p. 278.

9 Cfr. Pesce, Domenico. *Op. cit.*, p. 164.

10 Bignone, Ettore. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. La Nuova Italia, Firenze, 1936 (2 Vols.). En esto debemos mencionar también los trabajos de Cyril Bailey, contemporáneo de Bignone e importante estudioso de Epicuro en el mundo académico anglosajón. V. Bailey, Cyril. *Epicurus. The extant remains*, Oxford, 1926, y *The Greek atomists and Epicurus*, Oxford 1928.

de los años '30 del siglo XX una nueva orientación teórica en la comprensión de la génesis, evolución y novedad de la filosofía de este pensador helenístico en el mundo antiguo.

Nuestro presente, por su parte, es escenario del surgimiento de nuevos paradigmas en el estudio de la filosofía antigua y del desciframiento de antiguas fuentes descubiertas siglos antes. Respecto a lo primero, baste mencionar el modelo epistémico desarrollado con fuerza por la ya cincuagésima labor de la escuela de Tubinga-Milán (liderada por Hans Krämer y Giovanni Reale): con sus sagaces críticas al paradigma de interpretación filosófica del *Romanticismo alemán* (movimiento literario-cultural que se mantuvo vigente como modelo hermenéutico estándar durante el siglo XIX y parte del siglo XX) esta escuela ha inaugurado en incontables publicaciones otro modelo de interpretación integral no sólo de Platón sino también de toda la filosofía antigua, y que inciden directa e indirectamente en el conocimiento de Epicuro y su escuela[11].

En cambio, respecto a las fuentes, disciplinas auxiliares a la filología, como la arqueología y papirología, han contribuido a los estudios clásicos con hallazgos documentales hasta hace poco desconocidos para la comunidad científica, pero que con su lento desciframiento ponen también en cuestión nuestras ideas acerca de la antigüedad griega y romana[12].

---

[11] Se trata de su nueva interpretación de la filosofía platónica a la luz de las llamadas «doctrinas no-escritas» y contra la sesgada versión de Schleiermacher y sus *secuaces*. V. Krämer, Hans J. *Platón y los fundamentos de la metafísica occidental*. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas, 1996 (o su *Platon und die hellenistische Philosophie*); y Reale, Giovanni. *Por una nueva interpretación de Platón*. Herder. Barcelona, 2003.

[12] Basta recordar el caso paradigmático del desciframiento de las tablillas en *Lineal B* efectuado por J. Chadwick y M. Ventris en 1956. Hoy en cambio a partir de nuevas interpretaciones (históricas, arqueológicas, lingüísticas y sociológicas), una reciente investigación sostiene, por ejemplo, que la primera filosofía presocrática tiene orígenes afro-asiáticos, que la llamada lengua «indoeuropea» jamás existió, o que los orígenes de Europa son *semíticos*, v. Bernal, Martin. *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica.* Crítica. Barcelona, 1993, y Semerano, Giovanni. *Le origini della cultura europea.* Olschki, Firenze, 1984 (4 Vols.); *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche*

En esto, Epicuro ha sido quizás el más beneficiado por estos acontecimientos. Ya en el siglo XVIII con el descubrimiento de papiros carbonizados (conjunto de rollos denominado *Papiro de Herculano*) y sepultados por la erupción del volcán Vesuvio hacia el año 79 d.C. en la antigua ciudad romana de Herculano, actual Nápoles, se ha obtenido fragmentos de su obra mayor *Sobre la Naturaleza*[13]. En el año 1884, gracias a una expedición arqueológica francesa (dirigida por H. Holleaux y P. Paris), se han encontrado los llamados *Fragmentos de Oneoanda* que son los restos de una inscripción mandada a hacer por un tal Diógenes en el muro principal de su ciudad Oneoanda (perteneciente a Licia, antigua provincia romana), donde están reproducidas algunas de las enseñanzas de Epicuro. Asimismo, el hallazgo (por C. Wotke en 1888 en un códice del Vaticano) de nuevos fragmentos de su obra ha dado lugar a la edición del conocido *Gnomologio Vaticano*.

Pero también con los avances tecnológicos (lectura con microscopio biocular, fotografía digital, espectroscopia de imagen) en la recuperación digital de papiros y códices dañados sabemos hoy que Epicuro escribió un tratado *Sobre la naturaleza de los dioses*, que quizás no conoció Cicerón. Del mismo modo, se posee de Filodemo (un epicúreo romano que vivió y escribió bajo el amparo de la rica familia de los Pisones) un tratado de teología con idéntico nombre Περὶ θεῶν (*Sobre los dioses*) del cual hay una buena cantidad de fragmentos, y también otro referido a la religiosidad epicúrea llamada Περὶ εὐσεβείας (*Sobre la piedad*)[14].

---

civilità del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco. Bruno Mondadori, Milano, 2001; y *La favola dell'indoeuropeo*. Bruno Mondadori, Milano, 2005.

13 Desde su descubrimiento en 1752, los papiros carbonizados de Herculano continúan hasta hoy levantando expectativas. Por ejemplo, un equipo científico de expertos pertenecientes a la Brigham Young University de Salt Lake City, en UTAH, trabaja actualmente con 800 rollos desplegados que contienen un total aproximado de tres millones de líneas. Se espera descubrir más obras de Epicuro, Lucrecio, Aristóteles, Arquímedes, Euclides, Crisipo y también de poetas romanos, v. http://www.humnet.ucla.edu/humnet/classics/Philodemus/philhome.htm (además de sus hipervínculos); también Casson, Lionel. *Las bibliotecas del mundo antiguo*. Bellatera, Barcelona, 2003.

14 Son enormes también las expectativas por encontrar más obras de

La acumulación de este material de trabajo ha enriquecido cuantitativamente el tema, pero al mismo tiempo –en razón de su carácter documentalmente disperso y fragmentario– ha convertido a la labor de reconstrucción, sistematización y valoración exacta de la filosofía epicúrea en una tarea mucho más compleja de lo que tal vez pudo imaginar en su tiempo el propio Hegel, filósofo que trata al epicureísmo con hostilidad y menosprecio[15]. Con todo, los arduos estudios paleográficos, papirológicos y filológicos ofrecen con lentitud pero con mayor cientificidad, textos mejorados y confiables para el estudio de esta escuela.

En fin, una revisión de la producción bibliográfica contemporánea muestra que los estudios sobre Epicuro y su teología han progresado sustancialmente frente al simplismo y la trivialidad expositiva de conocidos manuales de historia de la filosofía[16]. Hoy en día aquellos trabajos son bastantes ricos y variados y, además de Epicuro, ofrecen un panorama renovado y esmeradamente distinto de lo que fueron las escuelas y corrientes filosóficas que surgieron en la antigüedad helenística.

En este sentido, el *status quaestionis* actual en torno a la teología de Epicuro es verdaderamente multifacético y presenta enfoques de diverso orden, en la medida en que también es el resultado de un importante grupo de expertos provenientes de diferentes disciplinas[17] que, desde la última mitad del

Filodemo. Del mismo modo que el clasicista Richard Janko (que ha ofrecido ya ediciones de algunas obras), K. Kleve promete editar el ilegible libro de Filodemo sobre *teología pagana*. *Ibíd*.

15 Según Carlos García Gual, esta actitud de desdén hacia Epicuro y también hacia las filosofías helenísticas, pero justificada dentro del sistema hegeliano, se remontaría a las *Lecciones de historia de la filosofía* de Hegel. V. García Gual, *Op. cit*, p. 9.

16 Baste mencionar como ejemplo representativo el *Manual de Historia de la filosofía* de Julián Marías, tal como señala García Gual. *Ibíd*.

17 *H. J. Krämer, D. Lemke, K. Kleve, Ph. Merlan* en alemán, *E. Bignone, M. Isnardi Parente, C. Diano, G. Giannatoni, M. Gigante, G. Arrighetti* en italiano, *C. Bailey, A. A. Long, D. Sedley, J. Mansfeld, N. de Witt* en inglés, *A-J. Festugière, J. Bollack, J-F- Balaudé, M. Onfray* en francés *y R. Mondolfo, M. Fernández-Galiano, E. Lledó, A. García Calvo, C. García Gual, E. Acosta* en español.

siglo anterior, se han dedicado a reposicionar temáticamente la propuesta teológica del epicureísmo y su relación integral con la totalidad de este sistema filosófico. Podemos resumir la discusión en torno el tema siguiendo a C. García Gual[18]. Según su opinión existen dos enfoques centrales en el tratamiento de la teología de Epicuro que intentan responder a su vez dos interrogantes diferentes: uno se concentra en el tema gnoseológico y se pregunta por las distintas modalidades de aprehensión de lo divino (la llamada *teognosis* o teoría del conocimiento teológico), el otro en cambio explora el tema ético, es decir el sabio y su actitud ante los dioses, y se pregunta por el valor modélico de estos y su significado moral para la conducta humana.

Respecto a lo primero, la discusión no ha sido aún resuelta pues en gran medida está determinada por las dificultades que presentan las pocas fuentes disponibles, dañadas o casi indescifrables, además de la brevedad de los textos existentes y la ambigüedad de algunos testimonios. Por ejemplo, hay quienes sostienen (como el inglés Anthony Long) que los dioses son sólo cognoscibles por la razón y que por ello son sólo «construcciones mentales», frente a los que señalan que además del conocimiento racional existe también el conocimiento natural (pasional, onírico) de los dioses y que por tanto hay que concebirlos de un modo estrictamente «atómico»[19]. Está discusión tiene un carácter preponderantemente filológico y en menor grado filosófico.

Por su parte, el tema sobre la ética divina y su relación con el sabio parece ser menos entreverado que el anterior, pues hay cierto consenso respecto a la religiosidad y teología de los epicúreos (quizás los mayores expertos en el tema sean los mencionados en la nota 25). El padre A.-J. Festugière ha dejado

---

18 García Gual, *Op. cit*, p. 173 (n.p. 1)

19 V. Wifstrand Schiebe, Marianne. «Sind die epikureischen Götter 'THOUGHT-CONSTRUCTS'?» [=¿Son los dioses epicúreos "Construcciones mentales"?] *Mnemosyne*, Vol. LVI, Fasc. 6. [Versión electrónica].

en claro la posición de Epicuro ante la dimensión religiosa, refutando cualquier sospecha de ambigüedad: Epicuro aparece como un sabio de una profunda concepción religiosa coherente con el espíritu de amistad existente en su escuela y crítico de la religión astral de los filósofos[20]. No obstante, en su libro *Epicuro y sus dioses* Festugière jamás menciona la relación de la concepción sobre los dioses con la teoría atómica del mundo, con la negación de la inmortalidad del alma o de la providencia divina, etc. que son las proposiciones medulares del epicureísmo, y además (posiblemente determinado por su postura religiosa) este notable erudito se abstiene de utilizar el término *teología* para designar en *stricto sensu* a las teologías no-cristianas, y en este caso a la teología de Epicuro. Frente a esto resulta un avance la tesis doctoral (publicada en forma de libro) de D. Lemke, *Die Theologie Epikurs*, bajo la tutoría de Hans Krämer, que intenta ser como reza su propio subtitulo un «ensayo de reconstrucción».

Para finalizar, las reseñas bibliográficas imprescindibles que permiten orientar en la búsqueda bibliográfica, y con ello establecer a cabalidad el *status quaestionis* actual sobre Epicuro, son las que ofrece Domenico Pesce (en su *Introduzione a Epicuro*. Laterza, Roma-Bari, 2ª ed., 1985, p. 173): Vogliano A., *Gli studi filologici epicurei nell'ultimo cinquantenio*, Museum Helveticum, XI, 1954, pp. 188-194; De Lacy Ph. H., *Some Recent Publications on Epicurus and Epicureanism*, 1937-1954, Classical Weekly, XLVIII, 1955, pp. 169-177; Schmid, W. en «E. Kiessling, *Der Hellenismus in der deutschen Forschung, 1938-1948*», pp. 78-81; Müller R., *Information sur les travaux en cours à Berlin concernant l'épicurisme*, en «Actes du VIII Congrès de l'Association G. Budé», p. 304; Isnardi Parente, M., *L'Epicureismo,* en *Questioni di storiografia filosofica* (al cuidado de Victor Mathieu), vol I, Brescia, 1975, pp. 359-398; P. Di Vona, *Per una storia dell'epicureismo* en «Parola dell Passato», 1979, pp. 311-320; y Bloch, M. Olivier-René, *État présent des recherches sur l'épicurisme grec* publicado en «Actes du VIII Congrès de l'Association G. Budé», Paris, 1969, pp. 93-138.

[20] Festugière, A.-J. *Epicuro y sus dioses*. EUDEBA, Buenos Aires, 1960.

Esta última reseña ha sido retomada, complementada y puesta al día por un notable trabajo bibliográfico actual, disponible por íntegro en Internet (http://www.bibliographiesurl'épicurisme.fr) y que lleva modificaciones hasta el 25/04/04. A continuación reproducimos de esta bibliografía la parte correspondiente a la teología de Epicuro, con el propósito de dotar al lector de un panorama completo (actual y multilingüe) de la literatura científica sobre el tema:

Section IV. Recension thématique des travaux relatifs à l'éthique épicurienne

§ 5. Théologie. Critique de la religion et des mythes.

[711] ACKERMANN (E.). - Lukrez und der Mythos. - Wiesbaden, F. Steiner (Palingenesia 13.), 1979. - 219 p. [712] ALFONSI (L.), "Sull' «Itifallo» di Ermippo (?)", Rhein. Mus. f. Philol., CVI, 1963, 161-164. [713] AMERIO (R.), "L'epicureismo e gli dei", Filosofia, IV, 1953, 97-137. [714] ANDRÉ (J.M.). Les Odes romaines. Mission divine, otium et apothéose du chef. [rapports avec la théologie épicurienne]. - Cf. APh : Horatius. [715] ARRIGHETTI (G.), "Filodemo [Peri theon] III, Fr. 74-82", *La Parola del passato,* X, 1955, 322-356. [716] ARRIGHETTI (G.), "Sul problema dei tipi divini nell'Epicureismo", *La Parola del passato,* X, 1955, 404-415. [717] ARRIGHETTI (G.), "Filodemo De dis III, Col. X-XI", *Studi Classici e Orientali,* VII, 1958, 83-99. [718] ARRIGHETTI (G.), Recension de l'ouvrage de K. Kleve: Gnosis theon, Rivista di Filologia e di Istruzione Classica, 93, 1965, 336 sqq. [719] ARRIGHETTI (G.), "La struttura dell'epistola di Epicuro a Pitocle", *Studi Classici e Orientali,* XVI, 1967, 117-128. [720] ARRIGHETTI (G.), "La structure de la lettre d'Epicure à Pythocles"; in: Actes du VIII[e] Congrès de l'Assoc. La G. Budé, Paris (5-10 avril 1968), p. 236-252. - Paris, Les Belles Lettres, 1969. - 813 p. [721] ARRIGHETTI (G.), Recension de l'ouvrage de D. LEMKE: Die Theologie Epikurs [1973], Athenaeum, LIV, 1976, 193-198. [722] ARRIGHETTI (G.), "Filodemo, Gli dei III fr. 75 Antifane, gli stoici e i [pragmata]", *Cronache Ercolanesi,* XIII, 1983, 29-31. [723] BABUT (D.), Recension de l'ouvrage de D. Lemke: Die Theologie Epikurs [1973], *Revue des Études grecques,* LXXXVIII, 1975, 330-334. [724] BABUT (D.). - La Religion des philosophes grecs. - Paris, P.U.F., 1974. [725] BAILEY (C.), "The Religion of Lucretius", *Proceedings of the Classical Association,* XIX, 1922, 9-25. [726] BARIGAZZI (A.), "Cinetica degli [eidola] nel [Peri phuseos] di Epicuro", *La Parola del Passato,* XIII,

1958, 249-276. [727] BARIGAZZI (A.), "Uomini e dèi in Epicuro", *Acme,* VIII, fasc. 2-3, 1955, 37-55. [728] BARRA (G.), "La polemica antireligiosa nel V libro di Lucrezio", *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli,* XXIX, 1954, 141-170. [729] BELLANDI (F.), "*Sanguine laeti.* Ipotesi sulla danza 'curetica' di Lucrezio II, 629 sgg.", *Athenaeum,* LIII, 1975, 18-32. [730] BENARIO (H. W.), "Lucretius 2.615", *Classical Philology,* LXVIII, 1973, 127-128. [731] BERGSTRASSER (G.), „Neue meteorologische Fragmente des Theophrast, arabish und deutsch", Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1918, Nr. 9. [732] BERRETTONI (P.), "Numen in Lucrezio", Studi e Saggi linguistici, V, 1965, 120-129. [733] BLOCH (O.-R.), «Matérialisme et critique de la religion dans l'Antiquité»; in: Philosophie et religion, Cycle de conférences, avec la participation de O.-R. BLOCH et alii. - Paris, Ed. Sociales, 1974, pp. 7-24. [734] BIGNONE (E.),"Delle [omoiotes] nella filosofia di Epicuro", Bolletino di Filologia Classica, XVII, 1910, 135-138. [735] BIGNONE (E.), "L'[A EIFUES] nella teologia epicurea (a proposito del Pap. Ercol. 1055)", Rivista di Filologia e di Istruzione Classica, LXI, 1933, 433-444. [736] BOLLOK (J.), "Die Tartaros-Szene in der Aeneis" [et la propagande épicurienne] ; cf. APh N[4681. [737] BOYANCÉ (P.), *"Velatum... ad lapidem", Latomus,* XXXV, 1976, 550-554. [738] BOYANCÉ (P.), Recension de l'ouvrage d'E. Paratore: L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino, XXXVIII, 1960, 506-510. [739] BOYANCÉ (P.), «La Religion astrale de Platon à Cicéron», Revue des Etudes Grecques, 65, 1952, 312-349. [740] BOYANCÉ (P.), "Sur les mystères d'Éleusis", *Revue des Etudes Grecques,* 75, 1962, 460-482. [741] BRUNSCHWIG (J.), Recension de l'ouvrage de K. Kleve : Gnosis theon [1963], Revue des études grecques, LXXVII, 1964, 352-356. [742] CAPPELLETTI (A.J.), «La crítica de la religión en Lucrecio», Revista Venezolana de Filosofia, XVI, 1982, 53-68. [743] CARVER (G. L.). - The Gods of Lucretius. A reexamination. - Diss. St. Louis Univ., 1965. - 224 p. [microfilm] [744] COUSIN (J.), «Lucrèce, les verseuses et la vita stultorum. De rer. nat. III, 1003 sq.», in: Mélanges de littérature, de philologie et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout. - Paris, 1940, 97-106. [745] CROISILLE (J.M.), «Le sacrifice d'Iphigénie dans l'art romain et la littérature latine», Latomus, XXII, 1963, pp. 209 sqq. [746] DE WITT (N.), "The gods of Epicurus and the canon", Transactions of the Royal Society of Canada, XXXVI, 1942, Sect. 2, 33-49. [747] DE WITT (N.), Recension de l'ouvrage de Festugière: Epicure et ses dieux [1946], American Journal of Philology, LXVIII, 1947, 317-320. [748] DIANO (C.), "Note epicuree", Studi Italiani di Filologia Classica, XII, 1935, 61-86. [749] DIANO (C.),

"Questioni epicuree", Giornale Critico della Filosofia Italiana, XVI, 1949, 205-224. [750] DIELS (H.), „Philodemos über die Götter, Erstes Buch", Text und Erlaüterungen, Abhandlungen der königlich preu$ischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1915, Nr. 7. [751] DIELS (H.), „Philodemos über die Götter, Drittes Buch", Text und Erlaüterungen, Abhandlungen der königlich preu$ischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1916, Nr. 4 (Texte) & Nr. 6 (Commentaires). [752] DIELS (H.), „Ein epikureisches Fragment über Götterverehrung (Oxyrhynch. Pap. II n. 215)", Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1916, 2, 885-909. N.B. : ces deux derniers ouvrages ont déjà été cités ci-dessus [= nº 63 & 63bis]. [753] DIONIGI (I.), "Lucr. 5, 1198-1203 e P. Oxy. 215 col. I 7-24. L'epicureismo e la venerazione degli dei", Studi Italiana di Filologia Classica, XLVIII, 1976, 118-139. [754] DROSSAART LULOFS (H.J.), "The Syriac translation of Theophrastus' Meteorology"; in: Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à A. Mansion. - Louvain, Publications Universitaires, 1955, 433-449. [755] EISENBERGER (H.), „Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter", Rheinisches Museum N.F. 113, 1970, 141-158. [756] FARRINGTON (B.), Recension de l'ouvrage de K. Kleve: Gnosis theon [1963], Journal of Hellenic Studies, LXXXVI, 1966, 228 sqq. [757] FAZIO (S.). - Ifigenia nella poesia e nell'arte figurata. - Palerme, Boccone del Povero, 1932. - 166 p. [758] FESTUGIÈRE (A.J.). -Epicure et ses dieux. - Paris, Presses Universitaires de France, 1946; 2ème éd.: 1968. - 132 p. [ouvrage déjà cité ci-dessus = nº 273]. [759] FITZGERALD (W.H.), «Pietas Epicurea», The Classical Journal, XLVI, 1951, 195-199. [760] FRASSINETTI (P.), "Cicerone e gli dèi di Epicuro", Rivista di Filologia e di Istruzione Classica, XXXII, 1954, 113-132. [761] FRASSINETTI (P.), Recension de l'ouvrage de A.S. Pease: éd. de Ciceron, De natura deorum I, Athenaeum, XXXV, 1957, 376 sqq. [762] FRASSINETTI (P.), "Recenti contributi sulla [gnosis theon] in Epicuro", Athenaeum, XLII, 1964, 214-222. [763] FRASSINETTI (P.), "Aggiornamenti di teologia epicurea", Studi e Ricerche dell'Ist. di Latino (Fac. di Magistero. Genova), II, 1978, 111-119. [764] FREYMUTH (G.). - Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie. - Deutsche Akademie der Wissens-chaften zu Berlin, Institut für hellenistisch-römische Philosophie, Veröffentlichung Nr. 2, 1953. [765] FREYMUTH (G.), „Eine Anwendung von Epikurs Isonomiegesetz (Cicero, De nat. deor. I 50)", Philologus, 98, 1954, 101-105. [766] FREYMUTH (G.), „Methodisches zur epikureischen Götterlehre", Philologus, 99, 1955, 234-244. [767] Philodem [Peri theon] III, Kol. 8 und 9, Philologus, 102, 1958, 148-153.

[768] FRIEDLANDER (P.), "The Epicurean theology in Lucretius' first Proemium (Lucr. I, 44-49)", Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 70, 1939, 368-379 = Studien zur antiken Literatur und Kunst (Berlin, 1969), 328-336. [769] FURLEY (D.), "Variations on themes by Empedocles in Lucretius' proem", Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London, XVII, 1970, 55-64. [770] GABAUDE (J.-M.), «Paradoxique théomodélisme épicuriste», Revue de l'Enseignement Philosophique, XXVI, 4, 1976, 19-37. [771] GABAUDE (J.-M.), «Sur Epicure et l'épicurisme (suite): Critique épicuriste du téléologisme», Revue de l'Enseignement Philosophique, XXVI, 3, 1976, 3-10. [772] GAWLICK (G.) : Recension de l'ouvrage de K. Kleve: Gnosis theon [1963], Gnomon, XXXVII, 1965, 465-469. [773] GENNARO (G.), «La véritable théologie épicurienne. Lucrèce et Virgile»: Résumé dans Actes du VIII [Congrès G. Budé, 363-365. [774] GIANCOTTI (F.), "Origini e fasi della religione nella storia dell'umanità di Lucrezio", Elenchos, II, 1981, 45-78. [775] GLIKSOHN (J.-M.). - Iphigénie, de la Grèce antique à l'Europe des Lumières. - Paris, P.U.F. (coll. «Littératures modernes»), 1985. - 253 p. [776] GRIECO GENNARO (P.), «La véritable théologie épicurienne : Lucrèce et Virgile»; in : Actes du VIII Congrès Budé, pp. 363-365. [777] GOMPERZ (Th.), „Philodem über Frömmigkeit", Herkulanische Studien. - Zweites Heft, Leipzig 1866. [778] GRILLI (A.), "Su alcuni frammenti di Filodemo", La Parola del Passato, XII, 1957, 23-45. [779] GUEUNING (L.), «Les idées religieuses de Cicéron», Nova et Vetera, 7, 1925, 233-246 & 324-343; 8, 1926, 7-28. [780] HADZSITS (G.D.), "The Lucretian theory of Providence", The Classical Weekly, IX, 1916, 146-149. [781] HADZSITS (G.D.), "Lucretius as a student of Roman religion", Transactions and Proceedings of the American Philological Association, XLIX, 1918, 145-160. [782] HENRICHS (A.), "Iuppiter mulierum amator in papyro Herculanensi", Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, XV, 1974, 302-304. [783] HENRICHS (A.), "Philodems De pietate als mythographische Quelle", Bollettino del Centro internazionale per lo studio dei Papiri Ercolanesi, V, 1975, 5-38. [784] HEINRICHS (A.), "Die Kritik der stoischen Theologie im PHerc. 1428", Bollettino del Centro internazionale per lo studio dei Papiri Ercolanesi, IV, 1974, 5-32. [785] HEPP (N.), «Lucrèce ou le monde vide de Dieu», Revue des Sciences religieuses, XXIX, 1955, 313-332. [786] HERTER (H.), „Textprobleme eines epikureischen fragments ûber Götterverehrung (Pap. Oxy. 215)", Rheinisches Museum für Philologie, 1962. [787] HIRZEL (R.). - Untersuch. zu Ciceros philosoph. Schriften. - Lipsia, 1877. [788] HOWE (H.M.), „The religio of Lucretius", The Classical Journal, LII,

1957, 329-333. [789] ISNARDI PARENTE (M.), "Gli dei di Epicuro nello scolio a [Kuriai doxai] I", La Parola del Passato, XXIX, 1974, 171-179. [790] KANY-TURPIN (J.), «Les images divines. Cicéron lecteur d'Epicure», Revue philosophique, janv.-mars 1986, 39-58. [791] KENNEY (E.J.), Recension de l'ouvrage d'E. Ackermann: Lukrez und der Mythos [1979], Classical Review, 1981, XXXVI, 19-21. [792] KLEVE (K.), „Die «Urbewegung» der epikureischen Atome und die Ewigkeit der Götter", Symbolae Osloenses, XXXV, 1959, 55-62. [793] KLEVE (K.), „Die Unvergänglichkeit der Götter im Epikureismus", Symbolae Osloenses, XXXVI, 1960, 116-126. [794] KLEVE (K.), "Cicerone e la teologia epicurea", Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani, vol. II, Roma, 1961, 471-477. [795] KLEVE (K.), „Wie kann man an das Nicht-Existierende denken? Ein Problem der epikureischen Psychologie", Symbolae Osloenses, XXXVII, 1961, 45-57. [796] KLEVE (K.). - Gnosis theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie. Ausgangs-punkt der Studie, Cicero, De natura deorum, I. - Oslo, Universitetsforl., Symbolae Osloenses Suppl. XIX, 1963. - 142 p. [797] KLEVE (K.), "Zur Ergänzung von Lakunen in den Herkulaneischen Papyri", Bollettino del Centro internazionale per lo studio dei Papiri Ercolanesi, II, 1972, 105. [798] KLEVE (K.), "Empiricism and theology in Epicureanism" [chez Philodème], Symbolae Osloenses, LII, 1977, 39-51. [799] KLEVE (K.), "On the beauty of God. A discussion between Epicureans, Stoics and sceptics"; cf. APh Nº 1246. [800] KROKIEWICZ (A.), "De dis Epicuri", Eos, XXXII, 1929, 91-120. [801] KUBLANOV (M.M.), "L'athéisme de Lucrèce", Annuaire du Musée d'Histoire de la Religion et de l'Athéisme, Moscou, III, 1959, 372-376. [802] LACHELIER (J.), «Les dieux d'Epicure d'après le De natura deorum de Cicéron», Revue de Philologie, I, 1877, 264-267. [803] LACROIX (L.), «Texte et réalités à propos du témoignage de Lucrèce sur la Magna Mater», Journal des Savants, 1982, 11-43. [804] LE BONNIEC (H.), Recension de l'ouvrage de K. Kleve: Gnosis theon [1963], Revue des Etudes latines, XLIV, 1966, 549-550. [805] LEMKE (D.). - Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekons-truktion. - Munich, Verlag C.H. Beck (Zetemata, Monographien zur klassischen Altertumswi-ssenschaft, Heft 57). 1973. - 118 p. [806] LOERCHER (L.), „Bericht über die Literatur zu Ciceros philos. Schriften", Bursians Jahresber., 200, 1924, p. 133 et passim. [807] LUCK (G.), „Epikur und seine Götter", Gymnasium, LXVII, 1960, 308-315. [808] LUPPE (W.), „Epikureische Mythenkritik bei Philodem-Götter-liebschaften in PHerc. 243 II und III", Bollettino del Centro internazionale per lo studio dei Papiri Ercolanesi, XIV, 1984, 109-124. [809] MAKOVELSKIJ (A.O.), «Au sujet de l'athéisme de

Lucrèce», Annuaire du Musée d'Histoire de la Religion et de l'Athéisme, Moscou, III, 1959, 372-376. [810] MALHERBE (M.), «La théologie matérialiste d'Epicure», Archives de Philosophie, XL, 1977, 363-377. [811] MANZONI (A.), "Perchè gli dèi di Epicuro hanno il loro Olympo negli intermundia", Bolletino di Filologia Classica, XXVII, 1921, 186-189. [812] MARTINAZZOLI (F.), "Epicuro teologo", La Parola del Passato, II, 1947, 278-299. [813] MARTINI (R.), "La religione di Lucrezio", Giornale italiano di filologia, VII, 1954, 142-158. [814] MASSON (J.), "Cicero on the Epicurean Gods", The Classical Review, XVI, 1902, 277-281. [815] MASSON (J.), "The Religion of Lucretius", The Classical Review, XXXVII, 1923, 149-152. [816] MAYOR (J.B.), éd. de Ciceron, De natura deorum I, avec commentaire, 3 vol., Cambridge, 1880-1885 [en partic.: le vol. Ier]. [817] MERLAN (Ph.), „Zwei Fragen der epikureischen Theologie", Hermes, LXVIII, 1933, 196-217. [818] MERLAN (Ph.). - Studies in Epicurus and Aristotle : „How many kinds of divinities did Epicure recognize ?", pp. 38-72. - Klassisch-philologische Studien XXII, Wiesbaden, O. Harras-sowitz, 1960. - 111 p. [819] MERLAN (Ph.), „Aristoteles' und Epikurs müβige Götter" [doctrine exposée par Philodème], Zeitschrift für philosophische Forschung, XXI, 1967, 485-498. [820] MICHELS (A.K.), "Lucretius, Clodius and Magna Mater"; in: Mélanges Carcopino, 675-679. [821] MINADEO (R.), "Three textual problems in Lucretius", The Classical Journal, LXIII, 1968, 241-246. [822] MOREAU (J.), Recension de l'ouvrage de K. Kleve: Gnosis theon [1963], Revue des études anciennes, LXVI, 1964, 414 sqq. [823] MOREAU (J.), «Epicure et la physique des dieux», Revue des études anciennes, LXX, 1968, 286-294. [824] MOREAU (J.), «Epicure et la physique des dieux» [= Sommaire de l'article précédent et discussion], Actes du VIII Congrès G. Budé, 188-189. [825] MORESCHINI (C.), "Due fonti sulla teologia epicurea", La Parola del Passato, XVI, 1961, 342-372. [826] MUELLER (G.), „Lukrez über die Entsehung der Religion (De rer. nat. V, 1161-1240)" = Résumé d'une conférence dans Acta philol. Aenipontana (cf. Recueils) II 55-57. [827] MUELLER (G.), „Die fehlende Theologie im Lucreztext". - Monumentum Chiloniense. Studien zur augusteischen Zeit. Kieler Festschrift für Erich Burck zum 70. Geburstag, hrsg. von E. Lefevre, pp. 277-295. - Amsterdam, Hakkert, 1975. - xiii & 569 p. [828] NADOR (G.), „Fatalism i verovanié v tchoudiéssa v mirovoz-zrénii éllenizma" (= „Le fatalisme et la croyance aux miracles dans la philosophie hellénistique" [en russe, avec résumé en français]), Acta antiqua Academiae Scientiarum hungaricae, IV, 1956, 153-170 [ouvrage déjà cité ci-dessus = nº 692]. [829] OBBINK (D.D.), "P. Oxy. 215 and Epicurean religious [theoria]": Atti XVII Congr. intern. pap. (cf. APh

1986: Nº 6334) 607-619. [830] PABON (C.T.), "En busca de la religión verdadera. Sócrates y Lucrecio", Estudios Clásicos, XXVI, 1984, Nº 88, 183-187. [831] PAPANTONIOU (S.K.), [Dogmata peri theou Stoikon kai Epikoureion], Zenon, III, 1982, 69-82. [832] PARATORE (E.), "Il fondamento religioso della «metafisica» epicurea", Annali della scuola normale superiore di Pisa [Class. Lettere], XVI, 1947, 125-148. [833] PASCAL (C.), "La venerazione degli dei in Epicuro", Rivista di Filologia e di Istruzione Classica, 34, 1906, pp. 241 sqq. [834] PEASE (A.S.), éd. de Ciceron: De natura deorum, avec Commentaire. - 2 vol., Cambridge (Masachusetts), 1955/1958. [835] PERELLI (L.), "Epicuro e la dottrina di Crizia sull'origine della religione", Rivista di Filologia e di Istruzione Classica, XXXIII, 1955, p. 29-56. [836] PERRET (J.), «Le mythe de Cybèle», Revue des études latines, XIII, 1935, 332 sqq. [837] PFLIGERSDORFFER (G.), „Cicero über Epikurs Lehre vom Wesen der Götter (nat. deor. I 49), Wiener Studien, LXX, 1957, 235-253. [838] PHILIPPSON (R.), «De Philodemi libro qui est [peri semeion kai semeioseon] et Epicureorum doctrina logica». - Dissertation Berlin, 1881. [839] PHILIPPSON (R.), „Zur epikureischen Götterlehre", Hermes, LI, 1916, 568-608. [840] PHILIPPSON (R.), „Nachträgliches zur epikureischen Götterlehre", Hermes, LIII, 1918, 358-395. [841] PHILIPPSON (R.), „Zu Philodems Schrift über die Frömmigkeit", Hermes, LVI, 1921, 355-410. [842] PHILIPPSON (R.), Recension de l'ouvrage de C. Bailey: The Greek Atomists and Epicurus [1928], Gnomon, VI, 1930, 460-473. [843] PHILIPPSON (R.), „Die Götterlehre der Epikureer", Rheinisches Museum, 83, 1934, 171-175. [844] PHILIPPSON (R.), „Die Quelle der epikureischen Götterlehre in Ciceros erstem Buche De natura deorum", Symbolae Osloenses, XIX, 1939, 15-40. [845] PHILIPPSON (R.), „Des Akademikers Kritik der epikureischen Theologie im ersten Buche der Tuskulanen Ciceros (gemeint ist N.D. I)", Symbolae Osloenses, XX, 1940, 21-44. [846] PICAVET (F.), De Epicuro novae religionis auctore. - Paris, F. Alcan, 1888. - 136 p. [847] POKROVSKAJA (Z.A.), „Epikourskié bogi i Frakiets Terei" [= „Les dieux épicuriens et Térée de Thrace" (en russe)], Eirene, XIX, 1982, 57-70. [848] REGENBOGEN (O.), Article „Theophrastos von Eresos", RE Suppl. 7, 1940, 1354-1562. [849] REICHE (H.), "Myth and magic in cosmological polemics. Plato, Aristotle, Lucretius", Rheinisches Museum, CXIV, 296-329. [850] REITZENSTEIN (E.), „Theophrast bei Epikur und Lukrez", Orient und Antike 2, Heidelberg, 1924. [851] RODENWALDT (G.), [theoi reia zoontes], Situngsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, philo-sophisch-historische Klasse 1943, Nr. 13. [852] SAKHNOVIC (M.M.), «Critique des interprétations théologiques de

la doctrine d'Epicure» [en russe], Problèmes d'actualité de l'étude de l'hist. des relig. & de l'athéisme (Leningrad Muzej istorii religii 1980), 116-130. [853] SAKHNOVIC (M.M.), «Epicure et le problème de l'athéisme» [en russe]. - Résumé de thèse, Leningrad Univ., 1982. - 17 p. [854] SANDBACH (F.H.), Recension de l'ouvrage de K. Kleve: Gnosis theon [1963], Classical Review, N.S. XIV, 1964, 170 sqq. [855] SHILLING (R.), «Religions de Rome», Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, V section, LXXXIII, 1974-1975, 213-219. [856] SCHMID (W.), „Altes und Neues zu einer Lukrezfrage", Philo-logus, 93, 1938, 338-351. [857] SCHMID (W.), „Götter und Menschen in der Theologie Epikurs", Rheinisches Museum, N.F. 94, 1951, 97-156. [Cf. également, du même, l'article Epikurus du Reallexikon, déjà cité: col. 735-739 (= nº 326 ci-dessus)]. [858] SCHMID (W.), "Chi è l'autore del Pap. Oxy. 215"; in: Miscellanea di Studi allessandrini, in memoria di Augusto Rostagni, pp. 40-44. - Turin, Bottega d'Erasmo, 1963. - 715 p. [859] SCHMIDT (E.G.), «Nachtrag zu Epicurea fr. 314/315 Us.», Philologus, CXII, 1968, 129 sqq. [860] SCHOEMANN (G.F.), «Schediasma de Epicuri theologia», Greifswald 1864; repris in: Opuscula academica Bd. 4, Berlin 1871, 336-359. [861] SCHRIJVERS (P.H.), «Lucretius verslaat de mythen» [en néerl.; rés. en français], Lampas, XV, 1982, 355-370. [862] SCHRIJVERS (P.H.), «Sur quelques aspects de la critique des mythes chez Lucrèce», in: [Suzethesis.]. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante. - Bibl. della Parola del Passato XVI, Naples, Macchiaroli, 1983, pp. 353-371. - 2 vol.: 702 p. [863] SCHRIJVERS (P.H.), Recension de l'ouvrage d'E. Ackermann: Lukrez und der Mythos [1979], Gnomon, XIV, 1983, 208-211. [864] SCHUBERT (W.), "Zur Junktur homines-di" [chez Lucrèce], Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, X, 1984, 63-66. [865] SCHWENKE (P.), „Zu Ciceros De Natura deorum (I 49 f.)", Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, CXXV, 1882, 613-633. [866] SCOTT (W.), "The physical constitution of the Epiof Philology, XII, 1883, 212-247. [867] SOLMSEN (F.), "Epicurus and cosmological heresies", American Journal of Philology, LXXII, 1951, 1-23. [868] SOMMARIVA (G.), "Il proemio del De rerum natura di Lucrezio e l'Inno a Demetrio Poliorcete", Studi Italiani di Filologia Classica, LIV, 1982, 166-185. [869] SPRINGER (L.A.), "The role of religio, solvo and ratio in Lucretius", The Classical World, LXXI, 1977, 55-61. [870] STEINMETZ (P.). - Die Physik des Theophrastos von Eresos. - Bad Homburg v.d.H., 1964. [871] STEWART (D.J.), "The silence of Magna mater", Harvard Studies in Classical Philology, LXXIV, 1970, 75-84. [872] STROHM (H.), "Zur Meteorologie des Theophrast", Philologus, 92, 1937, 249-268 & 403-428. [873] SWOBODA

(M.), "Epicureae doctrinae de deorum natura apud Ciceronem (Nat. deor. I 19, 49 sq.) interpretatio", Eos, LVI, 1966, 273-280. [874] TESCARI (O.), "[Antan aplérosis] dei e [isonomia] in Epicuro", Rivista di Filologia e di Istruzione Classica, XXXIX, 1911, 481-503. [875] TESTARD (M.), «Les idées religieuses de Lucrèce», Bulletin de l'Association Guillaume Budé, 1976, 249-272. [876] THUILLIER (J.P.), «Notes sur Lucrèce et la satire anti-religieuse (De rerum natura, V, 1198-12O3)»; in: Mélanges de philos., de littérature et d'histoire ancienne offerts à P. Boyancé, pp. 703-710. - Rome, Coll. de l'Ecole française de Rome XXII, 1974. [877] VAN DEN BRUWAENE (M.), Recension de l'ouvrage de K. Kleve: Gnosis theon [1963], L'Antiquité Classique, XXXIII, 1964, 255 sqq. [878] VICOL (C.), "Cicerone espositore e critico dell'epicureismo", Ephemeris Dacoromana, X, Roma 1945. [879] VICOL (C.), "Considerazioni sulla dottrina teologica di Epicuro", Giornale Italiano di Filologia, II, 1949, 193-205. [880] WAGNER (E.) & STEINMETZ (P.), „Der syrische Auszug der Meteorologie des Theophrast", Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 1964 Nr.I. [881] WANKENNE (A.), „Aspects religieux dans le poème de Lucrèce", Les Etudes Classiques, XLII, 1974, 256-264. [882] WASZINK (J.H.), „Zum Exkurs des Lukrez über Glaube und Aberglaube (V, 1194-1240)", Wiener Studien, LXXIX, 1966, 308-313.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 11

PRÓLOGO 13
Rodolfo Santiváñez

UNA TEOLOGÍA MATERIALISTA 17
Josef Estermann

CON LOS GRIEGOS, EN GRIEGO 23
Mario Frías Infante

INTRODUCCIÓN 27
ABREVIATURAS 43

CAPÍTULO I 45
"DESASTRES EN LA TIERRA, DESASTRES EN EL CIELO". ***El agitado mundo helenístico***

§ 1.1. Crisis de las poleis e imperialismo macedónico: fin de la religiosidad clásica griega 46
§ 1.2. Irrupción del Helenismo y de la superstición 63

CAPÍTULO II 73
"GOZO, LUEGO EXISTO". ***Epicuro y su filosofía sistemático-eudaimónica***

§ 2.1. Vida, obra y carácter de Epicuro 73
§ 2.2. Origen y principios de su filosofía 86
§ 2.3. Metodología empírico-racionalista 98

§ 2.4. La finalidad práctica del filosofar: la felicidad (εὐδαιμονία) 122
2.4.1. El ser-humano-animal: la corporalidad viviente 125
2.4.2. La racionalidad *eudaimónica* 128
2.4.3. La comunidad del *Jardín* y el valor de la amistad 137

CAPÍTULO III 141
"PENSAR EN PRIVADO, CREER EN PÚBLICO"
Los orígenes de la teología en el racionalismo griego

§ 3.1. Las antiguas nociones de teología, religión y espiritualidad 145
§ 3.2. La Ilustración griega, su crítica a la religión cívica y los procesos de impiedad 168
§ 3.3. Teologías naturalistas y metafisicas 174

CAPÍTULO IV 179
"DIOS NO ES DE TEMER, SINO DE IMITAR"
La teología eudaimónica de Epicuro: sentido y consistencia

§ 4.1. Introducción: el problema de una teología materialista 179
4.1.1. Las fuentes y el status quaestionis 187
§ 4.2. La situación religiosa en tiempos de Epicuro 197
§ 4.3. La propuesta teológica: fenomenología de los dioses 218
4.3.1. Teognosis o teoría del conocimiento teológico 219
4.3.2. La *Fisiología* como ciencia del fundamento de la divinidad 239
§ 4.4. El valor pedagógico-existencial de la teología epicúrea 252
4.4.1. La ética desde los dioses 255
4.4.2. Piedad y *isoteísmo* en la vida del sabio 264
4.4.3. Crítica a la religiones helenísticas 277

§ 4.5. La escandalosa recepción de la teología de Epicuro 303

EPÍLOGO: *Una invitación al Polemós* 319

BIBLIOGRAFÍA 337

APÉNDICES

A. *Traducción de la Carta a Meneceo* 352
B. *Sobre el método y las fuentes para la el estudio de la teología de Epicuro* 363
C. *Status quaestionis y bibliografía complementaria (multilingüe y actual) sobre la teología de Epicuro* 371